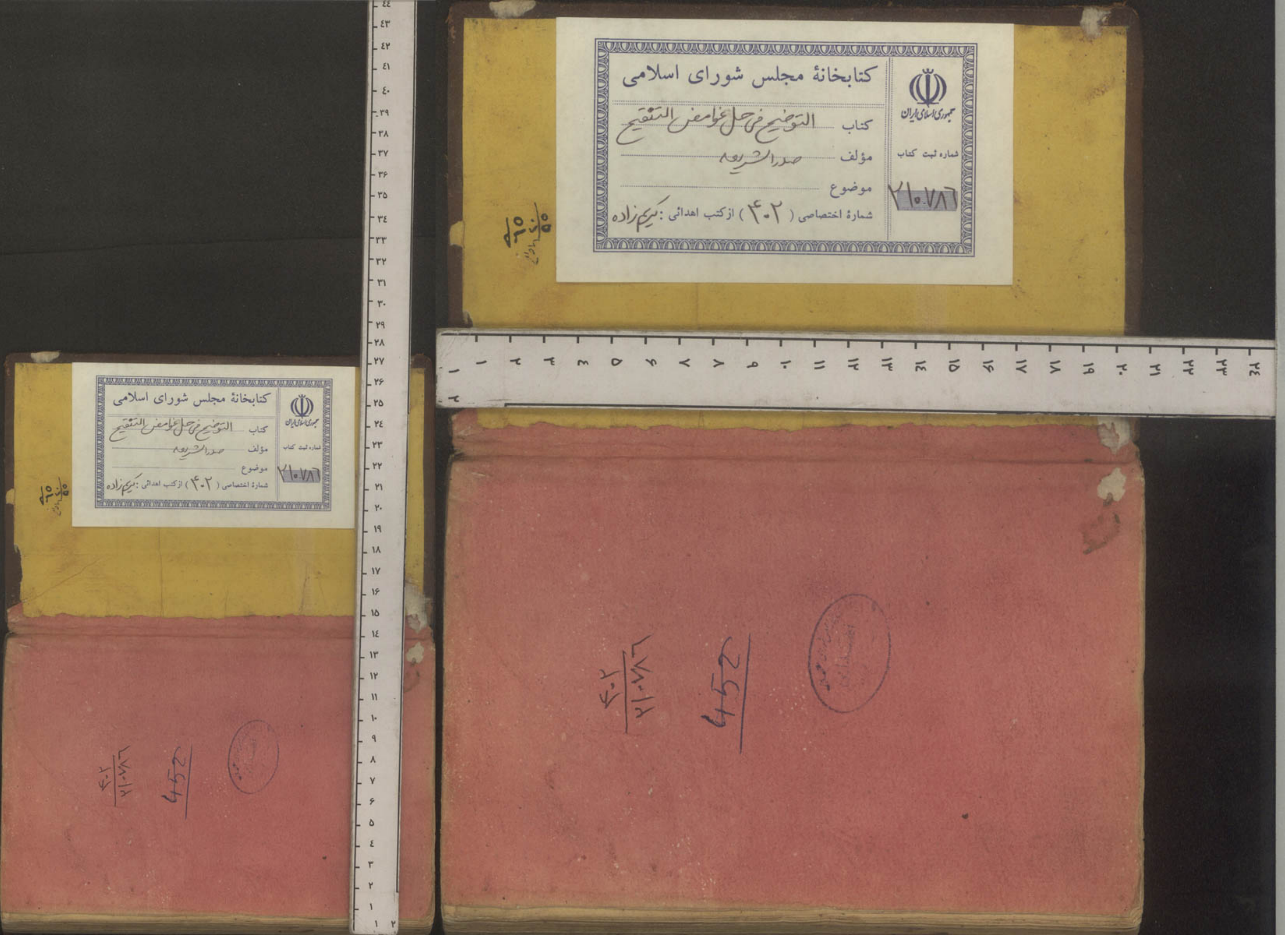
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
خطی
۴۰۲


کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب التوضیح فی حل غوامض التنقیح
مؤلف صدر الشریعه
موضوع
شمارهٔ اختصاصی (۴۰۲) ازکتب اهدائی : کریم زاده
شماره ثبت کتاب ۲۱۰۷۸۶
۴۰۲
۲۱۰۷۸۶
452

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

جمهوری اسلامی ایران

شماره ثبت کتاب ۲۱۰۷۸۶

کتاب: التوضیح فی حل غوامض التنقیح

مؤلف: صدر الشریعه

موضوع

شمارهٔ اختصاصی (۴۰۲) ازکتب اهدائی: کریم زاده

۴۰۲ / ۲۱۰۷۸۶

452

١ 125

هذا الكتاب صاحب الخيرات والحسنات
... خاتون من القرية القورنار حسبة لله
وطلبا لمرضات الله تعالى ليقرأ منه درويش حافظ افندي
خاصة ثم ليقرأ اولاده ثم لاولاد اولاده
الى يوم القيمة وقفا صحيحا شرعيا لا يباع
ولا يرهن فمن بدله بعد ما سمع فانما اثمه على
الذين يبدلونه ان الله سميع عليم

١٢٧١

بسم الله الرحمن الرحيم

حامداً لله تعالى اولاً وثانياً ولمفيض الثناء اليه ثانياً و
على افضل رسله محمد وآله مصلياً وفي حلبة الصلوة مجلياً
ومصلياً وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة
عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وانجح جده
يقول لما وفقني الله تعالى بتأليف كتاب تنقيح الاصول اردت
ان اشرح كاشفاً عن معضلاته فاتحاً مغلقاته معرضاً عن
شرح بعض المواضع التي من لم يحلها بغير اطناب لا يحل له النظر
في ذلك الكتاب فاعلم اني لما سودت كتاب التنقيح سارع
بعض الاصحاب الى كتابته ومباحثته وانتشر النسخ في بعض
الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه بعض من التغييرات وشيء
من المحو والاثبات فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على النمط
الذي تقرر لتغيير المكتوبة قبل ذلك التغيير الى هذا النمط ثم لما
تيسر اتمامه وفض بالاختتام ختامه مشتملاً على تعريفات وحجج
مؤسسة على قواعد المعقول وتفريعات مرصعة بعد ضبط الاصول وترتيب انيق لم يسبقني عليه
احد مع تدقيقات غامضة لم يبلغ احد من فرسان العلوم الى هذا الامد سميته هذا الكتاب بالتوضيح
في حل غوامض التنقيح فالله تعالى مسؤول ان يعصمني عن الخطأ والخلل كلاماً ومن السهو والزلل اعلاماً واقداماً

اليه يصعد الكلم الطيب افتتح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره في
الذهن فان ذكر الله تعالى كيف لا يكون في الذهن عند افتتاح الكلام
كقوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل وقوله تعالى وانه لقرآن كريم
وقوله الطيب صفة للكلم والكلم ان كان جمعاً وكل جمع يفرق بينه
وبين واحده بالتاء يجوز في وصفه التذكير والتأنيث نحو نخل خاوية
ونخل منقعر من محامد لاصولها من شارع الشرع ماء ولفروعها
من قبول القبول نماء القبول الاول ريح الصبا على ان جعل اصول الشرع
ممهدة المباني وفروعها رفيعة الحواشي اي لطيفة الاطراف والجوانب
دقيقة المعاني بنى على اربعة اركان قصر الاحكام واحكمه بالمحكمات
غاية الاحكام وجعل المتشابهات مقصورات خيام الاستار ابتلاء
لقلوب الراسخين فان انزال المتشابهات على مذهبنا وهو الوقف اللازم
على قوله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم بكبح عنان
ذهنهم عن التفكر فيها والوصول الى ما يشتاقون اليه من العلم بالاسرار
التي اودعها فيها ولم يظهر احداً ممن خلقه عليها والنصوص منصة
عرايس ابكار افكار المتفكرين منصة العروس مكان يرفع عليه
العروس للجلوة وكشف القناع عن جمال مجلات كتابه بسنة
نبيه المصطفى وفصل خطابه اي الخطاب الفاصل بين الحق والباطل
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه ما رفع اعلام الدين باجماع المجتهدين
معالم العلم بمسالك المعتبرين اراد بمعالم العلم العلل التي يعلم القايس بها الحكم في المقيس واراد

ووضع بالمعتبرين بكسر الباء القائسين

ومسالكهم هي مواقع سلوكهم باقدام الفكر من موارد النصوص الى
الاحكام الثابتة في الفروع فمبدا سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون
منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيها الشرعية الباطنة
فيجدون فيها علامات وامارات وضعها الشارع ليهتدوا الى مقاصدهم
ولما قال بني على اربعة اركان فصل الاحكام ذكر الاركان الاربعة
وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذي بين
الشارع فصل الاحكام عليها **وبعد** فان العبد المتوسل الى الله تعالى
باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة جد سعده
وسعد جده يقول لما رايت فحول العلماء مكبين في كل عهد و
زمان على مباحثة اصول الفقه اي مقبلين عليها من اكب على
وجهه اي سقط عليه فان من اقبل على غاية الاقبال فكانه اكب
عليه للشيخ الامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام علي البزدوي
بوأه الله تعالى دار السلام وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان
مركوز كنوز معانيه في صخور عباراته مرموز غوامض نكته في دقائق
اشاراته ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور
نظرهم عن مواقع الحافظة اي لا يدركون بامعان النظر ما يدركه
هو بالحافظة عينه من غير ان ينظر اليه قصدا اردت تنقيحه و
تنظيمه وحاولت اي طلبت تبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد
المعقول تاسيسه وتقسيمه موردا فيه زبدة مباحث المحصول
واصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة
وتدقيقات غامضة منيعة تخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك

الضبط

الضبط والايجاز متشبثا باهداب السحر متمسكا بعروة الاعجاز
اختار في الاعجاز العروة وفي السحر الاهداب لان الاعجاز اقوى
واوثق من السحر واختار في العروة لفظ الواحد وفي الاهداب لفظ
الجمع لان الاعجاز في الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع
ما عداه من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا واما السحر في الكلام
فهو دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد فاورد فيه لفظ الجمع وسميته
بتنقيح الاصول واسال الله تعالى ان ينفع به مؤلفه وكاتبه وقاريه
وطالبه ويجعله خالصا لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم اصول الفقه
اي هذه اصول الفقه او اصول الفقه ما هي فنعرفها اولا باعتبار
الاضافة وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص اما تعريفها باعتبار
الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه فقال الاصل
ما يبتنى عليه غيره فالابتناء شامل للابتناء الحسي وهو ظ وللابتناء
العقلي وهو ترتب الحكم على دليله وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد و قد
عرفه في المحصول بهذا واعلم ان التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات
الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئا
من امور هي اجزاؤه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسما
كلفظة الاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمي هو
تبيين ان هذا اللفظ لاي شيء وضع وشرط لكلا التعريفين
الاطراد اي كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس اي كلما
صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل في تعريف الانسان حيوان
ماشي لا يطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس ولا شك ان
تعريف الاصل تعريف اسمي اي بيان ان لفظ الاصل لاي شيء وضع فان عرف

الذی ذکره فی المحصول لا یطرد لانه ای الاصل لا یطلق علی الفاعل ای العلة الفاعلیة
والصورة ای العلة الصوریة والغایة ای العلة الغائیة والشروط کالادوات
الصناعة مثلا فعلم ان هذا التعریف یصدق علی هذه الاشیاء
لکونها محتاجا الیها والمحدود لا یصدق علیها لان شیئا من هذه الاشیاء لا یسمی
اصلا فلا یصح هذا التعریف الاسمی والفقه معرفة النفس ما لها وما علیها او
یزاد عملا لیخرج الاعتقادیات والوجدانیات فیخرج الکلام والتصوف ومن لم یزد
اراد الشمول لها والتعریف منقول عن ابی حنیفة فالمعرفة ادراک الجزئیات عن دلیل
فخرج التقلید وقوله ما لها وما علیها یمکن ان یراد به ما ینتفع به النفس
وما تتضرر به فی الاخرة کما فی قوله تعالی لها ما کسبت وعلیها ما اکتسبت فان
ارید بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما یأتی به المکلف اما واجب او مندوب
او مباح او مکروه کراهة تنزیه او کراهة تحریم او حرام فهذه ستة ثم
لکل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترک یعنی عدم الفعل فصارت
اثنتی عشرة ففعل الواجب والمندوب مما یثاب علیه وفعل الحرام والمکروه
تحریما او ترک الواجب مما یعاقب علیه والباقی لا یثاب ولا یعاقب
علیه فلا یدخل فی شیء من القسمین وان ارید بالنفع عدم العقاب و
بالضرر العقاب ففعل الحرام والمکروه تحریما وترک الواجب یکون من القسم
الثانی ای مما یعاقب علیه والتسعة الباقیة یکون من الاول ای مما لا یعاقب
علیه وان ارید بالنفع الثواب وبالضرر عدمه ففعل الواجب والمندوب
مما یثاب علیه ثم العشرة الباقیة مما لا یثاب علیها ویمکن ان یراد بما لها
وما علیها ما یجوز لها وما یجب علیها ففعل ما سوی الحرام والمکروه تحریما
وترک ما سوی الواجب یجوز لها وفعل الواجب وترک الحرام والمکروه
تحریما یجب علیها بقی فعل الحرام والمکروه تحریما وترک الواجب خارجین

عن القسمین ویمکن ان یراد بما لها وما علیها ما یجوز لها وما یحرم
علیها فیشمل جمیع الاقسام اذا عرفت هذا فالحمل علی وجه لا یکون
بین القسمین واسطة اولی ثم ما لها وما علیها یتناول الاعتقا دیانات
کوجوب الایمان ونحوه والوجدانیات ای الاخلاق الباطنة والملکات
النفسانیة والعملیات کالصلوة والصوم والبیع ونحوها فمعرفة ما لها
وما علیها من الاعتقادیات علم الکلام ومعرفة ما لها وما علیها من الوجدانیات
هی علم الاخلاق والتصوف کالزهد والصبر والرضی وحضور القلب
فی الصلوة ونحو ذلک ومعرفة ما لها وما علیها من العملیات هی الفقه المصطلح
فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا علی قوله ما لها وما علیها وان
اردت ما یشمل الاقسام الثلثة لم تزد وابو حنیفة انما لم یزد هذا القید لانه
اراد الشمول ای اطلق الفقه علی العلم بما لها وما علیها سواء کان من
الاعتقادیات او الوجدانیات او العملیات ومن ثمه سمی الکلام فقها
اکبر وقیل العلم بالاحکام الشرعیة العملیة من ادلتها التفصیلیة فالعلم
جنس والباقی فصل فقوله بالاحکام یمکن ان یراد بالحکم هنا اسناد امر
الی آخر ویمکن ان یراد الحکم المصطلح وهو خطاب الله المتعلق بافعال المکلفین
بالاقتضاء او التخییر فان ارید الاول یخرج العلم بالذوات والصفات التی لیست
باحکام عند اخذ ای یخرج التصورات ویبقی التصدیقات وبالشرعیة یخرج
العلم بالاحکام العقلیة والحسیة کالعلم بان العالم محدث وان النار
محرقة وان ارید الثانی فقوله بالاحکام یکون احترازا عن علم ما سوی خطاب
الله المتعلق الخ فالحکم بهذا التفسیر قسمان شرعی ای خطاب الله تعالی بما یتوقف
علی الشرع وغیر شرعی ای خطاب الله تعالی بما لا یتوقف علی الشرع لوجوب

الايمان ووجوب الصلوة على النبي عليه السلام ونحوهما مما لا يكون متوقفاً على الشرع
لتوقف الشرع عليه ثم الشرعي اما نظري واما عملي فقوله العملية احتراز
عن العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من
ادلتها اي العلم الحاصل للشخص الموصوف به من ادلتها المخصوصة بها و
هي الادلة الاربعة وهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان
قول المجتهد دليلاً له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية
يخرج الاجمالية كالمقتضي والنافي وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله
بالاستدلال ولا شك انه مكرر ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية
وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال والحكم قيل خطاب الله تعالى
هذا التعريف منقول عن الاشعري فقوله خطاب الله يشمل جميع الخطابات
وقوله المتعلق بافعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك فبقي في الحد
نحو خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فاخرجه بقوله بالاقتضاء
اي الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب
واما طلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة او التخيير اي
كالاباحة فقد زاد البعض او الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية و
نحوهما اعلم ان الخطاب نوعان اما تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير واما وضعي وهو الخطاب بان هذا سبب لذلك
او شرط لذلك كالدلوك سبب للصلوة والطهارة شرط لها فلما
ذكر احد النوعين وهو التكليفي وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضعي
والبعض لم يذكر الوضعي لانه داخل في الاقتضاء او التخيير لان المعنى
من كون الدلوك سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجبت

الصلوة فالوجوب من باب الاقتضاء لكن الحق هو الاول لان المفهوم
من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا
واللزوم احدهما للآخر في صورة فلا يدل على اتحادهما وبعضهم قد عرف
الحكم الشرعي بهذا بعض المتأخرين من متابعي الاشعري قالوا الحكم الشرعي
خطاب الله تعالى فالحكم على هذا اسناد امر الى آخر والفقهاء يطلقونه على
ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر على
المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا
وهو حقيقة اصطلاحية يرد عليه اي على تعريف الحكم وهو خطاب
الله الخ ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو اي لا الخطاب فلا يكون
ما ذكرتم تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المتعلق بالتعريف هنا
وايضا يخرج ما يتعلق بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته
وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس متعلق بافعال المكلفين مع
انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام
والصلوة لا يصح واما في غيرهما فان تعلق الحق بماله او بذمته حكم
شرعي ثم اداء الولي حكم آخر مترتب على الاول لا عينه وسيجيء في باب
الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله فينبغي ان يقال بافعال العباد ويخرج
منه ما ثبت بالقياس اذ لا خطاب هنا الآن يقال اعلم ان
المصادر قد تقع ظرفا نحو آتيك طلوع الشمس اي وقت طلوعها فقوله
الآن يقال من هذا الباب فيه من استثناء مفرغ من قوله ويخرج
ما ثبت بالقياس اي في جميع الاوقات لا وقت قوله في جواب الاشكال
يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا لا انه ثبت بالقياس فان القياس

مظهر لا مثبت فاندفع الاشكال وايضا يخرج نحو امنوا فاعتبروا من
الحد مع انهما حكم فالمراد من الايمان هنا التصديق فوجوب التصديق
حكم مع انه ليس من الافعال اذ المراد بافعال المكلفين افعال الجوارح
ووجوب الاعتبار اى القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح
ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين لانه قال
في حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى
المتعلقة بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى
المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار الا ان يقال
نعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح
فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو
قوله يخرج نحو امنوا فاعتبروا لانهما من افعال القلوب والشرعية ما لا
يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب واردا في عين هذا
الحكم او واردا في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون
احكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم
في المقيس فيدخل في حد الفقه حسن كل شيء وقبحه عند من قال كونهما
عقليين اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال
وقبحها يدرك عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول
لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه
يكون جامعا ومانعا على هذا المذهب واما عند الاشعري واتباعه
فحسن كل فعل وقبحه شرعي فيكونان من الفقه مع ان حسن التواضع
والجود ونحوهما وقبح اضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح عند احد

فيدخل في حد الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون هذا التعريف صحيحا
للفقه المصطلح على مذهب الاشعري ولا يراد بعلمية اى على حد الفقه التي
لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم فانهما منه
وليس المراد بالاحكام بعضها وان قيل واعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول
ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالهما اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم
بوجوبهما فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضائع لانا لا نسلم انه لو لم
يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها
وان قيل لما كان الشخص العالم بمائة مسئلة من اولها سواء علم
كونها من الدين ضرورة او لم يعلم كالمسائل الغريبة التي في كتاب الرهن
ونحوه لا يسمى فقيها والعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان
العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعلم بمائة مسئلة غريبة فانه من
الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاخراجهما عنه بذلك
العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا تكاد تتناهى
ولا ضابط يجمع احكامها ولا يراد كل واحد لثبوت لا ادرى ولا بعض له
نسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر للجهل به ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ
البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد ان يكون
بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يكن
لهم علم بعض الاحكام مدة حيوتهم كابي حنيفة رض فانه لم يدر الدهر و
للخطاء في الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون فيما لا يكون
للاجتهاد فيه مساغ فيه وايضا لا يليق في الحدود ان يذكر العلم و
ويراد به التهيؤ المخصوص اذ لا دلالة للفظ عليه اصلا فاذا عرفت هذا فلابد

ان يكون الفقه علماً بجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال بل هو العلم بكل
الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها
من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها فالمعتبر ان يعلم في اي وقت
كان جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالصحابة رضي الله عنهم كانوا
فقهاء في وقت نزل بعض الاحكام بعده ثم ما لم يظهر نزول الوحي به
فهو لا يعلمه الفقيه والصحابة لعرسيتهم كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق الفقيه
الا على المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية شرط الآن من رسول
الله صلى الله عليه وسلم لعدم الاجماع في زمنه عليه السلام لا المسائل القياسية
للدور بل شرط ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقرونا بشرائطه
وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه فجوابه اولاً انه مقطوع به
فان الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد
عليه الاجماع قطعية وثانياً ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات
كالطب ونحوه وثالثاً ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام صار
كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم ثبت الحكم وكلما وجد غلبة ظن
المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعاً به فهذا الجواب على مذهب من يقول
ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحاً واما عند من لا يقول به فمراده بقوله
كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم انه يجب عليه العمل او يثبت الحكم بالنظر
الى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى واصول الفقه الكتاب والسنة
والاجماع والقياس وان كان ذا فرعاً للثلثة لما ذكر ان اصول الفقه
ما يبتني عليه الفقه اراد ان يبين ان ما يبتني عليه الفقه اي شيء هو
فقال هو هذه الاربعة فالثلثة الاول اصول مطلقة لان كل واحد

اي لا يشترط في الفقه العلم بالمسائل القياسية تلويح

مثبت للحكم اما القياس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى
الحكم فرع من وجه لانه فرع بالنسبة الى الثلثة الاول اذ العلة فيه مستنبطة
من موارد ها فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتاً بتلك الادلة وايضاً
هو ليس بمثبت بل هو مظهر اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس
حرمة اللواطة على حرمة الوطي في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو
اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هي الاذى واما المستنبط من
السنة فكقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين منه على حرمة قفيز من
الحنطة بقفيزين الثابتة بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل
يداً بيد والفضل ربوا واما المستنبط من الاجماع فاورده والنظيره
قياس الوطي الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة كقياس حرمة وطي ام المزنية
على حرمة وطي ام امته التي وطئها فالحرمة في المقيس عليه ثابتة اجماعاً
ولا نص بل النص ورد في امهات النساء من غير اشتراط الوطي ولما عرف
اصول الفقه باعتبار الاضافة فالان يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص
فيقول وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه على وجه
التحقيق اي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلاً قريباً
وانما قلنا توصلاً قريباً احترازاً عن المبادي كالعربية والكلام وقولنا على
وجه التحقيق احترازاً عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على القواعد
الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم
وذلك كقواعدهم المذكورة في الارشاد والمقدمة ونحوهما مما يبتني عليه النكت
الخلافية ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احدى مقدمتي الدليل
على مسائل الفقه اي اذا استدللت على مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل

نية

الاول هي تلك القضايا بالكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل
على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت
على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملزومات الكلية هي
تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت
هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون
ثابتا واعلم انه يمكن ان لا يكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل
اصول الفقه لكن تكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل
اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع يثبت
الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي
كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شانه يثبت هذا الحكم
والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على الجواز
يثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل
اصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الاربعة
انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرايط تذكر في موضعها ولا يكون
الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو او راجح ويكون القياس قد
ادى اليه رأي المجتهدين حتى لو خالف اجماع المجتهدين تكون باطلة فالقضية
المذكورة سواء جعلتها كبرى او ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت
على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما
بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فيكون
تلك المباحث من مسائل اصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان
هذا يختص بالمجتهد فان المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها

الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام
من الادلة التي ليس دليل المقلد منها فلهذا لم يذكر مباحث التقليد و
الاستفتاء في كتبنا ولا يبعد ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة
انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد فاما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فانه
يقول هذا الحكم واقع عندي لانه ادى اليه رأي ابي حنيفة وكلما ادى
رأيه اليه فهو واقع عندي فالقضية الثانية من اصول الفقه ايضا
فلهذا ذكر بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء
فعلى هذا علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى مسائل
الفقه ولا يقال ان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة وقولنا على
وجه التحقيق لا ينافي هذا المعنى فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا
يعتقد ذلك حقيته رأي ذلك المجتهد هذا الذي ذكرناه انما هو اي بالنظر الى الدليل واما بالنظر الى المدلول به
بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا
عرف انواع الحكم فان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة
لخصوصية بالنسبة من الحكم لكون هذا الشيء علة لذلك فان هذا
الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو
فعل المكلف لكونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية
تلك القضية فان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان
العقوبات لا يمكن ايجابها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه
وهو المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض التي تعرض على الاهلية من
سماوية او مكتسبة مندرجة تحت تلك القضية ايضا لاختلاف
الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها

ثم المقلد

فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا
حكم ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل
صادر من مكلف هذا شانه ولم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا
الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هو الصغرى ثم الكبرى
قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس
الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه
وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات
دال على حكم موصوف بهذه الصفات ثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس
الموصوف الخ فعلم ان جميع المباحث مندرجة تحت تلك القضية
الكلية المذكورة التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهذا
معنى التوصل القريب المذكور واذا علم ان جميع المسائل الاصول راجعة
الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما
وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا
العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة
للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى ان الاولى مثبتة
للثانية بعضها ناشية عن الاحكام فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية
والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي
اثباتها للحكم او عن العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك
الادلة فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها الخ
في قوله فيبحث متعلق بحد هذا العلم اي اذا كان حد اصول الفقه هذا
يجب ان يبحث فيه عن الادلة والاحكام ومتعلقاتها والمراد

في الادلة المذكورة الاربعة فيبحث عن الاحوال الذاتية انواع اعراضه الذاتية او على اعراضه او على انواعه

بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة والضمير في
قوله بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها كا
لاستحسان والاستصحاب الحال وادلة المقلد والمستفتي وايضا ما يتعلق
بالادلة الاربعة مما له مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد
ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام منها العوارض
الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليست
بمبحوث عنها لكن لها مدخل في لحوق ما هي مبحوث عنها ككونها عامة
او مشتركة او خبرا واحدا وامثال ذلك ومنها ما ليس كذلك
ككونه قديما فالقسم الاول يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل
هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا وقيودا لموضوع تلك
القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم
وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا
وقد يقع محمولا فيها كالنكرة في موضع النفي عامة وكذلك للاعراض
الذاتية للحكم ثلثة اقسام ايضا الاول ما يكون مبحوثا عنها وهو كونه
الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في لحوق ما هو
مبحوث عنها ككونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه و
الثالث ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولا في القضايا التي
هي من مسائل هذا العلم والثاني اوصافا وقيودا للموضوع
القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق
بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو
زكوة الصبي عبادة واما الثالث من القسمين فمعزل من هذا

العلم ومسائله ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما
يتعلق به الضمير المجرور في قوله ويلحق به يرجع الى البحث المدلول عليه في
قوله فيبحث وقوله عما يثبت اي عن احوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به
اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويلحق به
يحتمل امرين احدهما ان يراد ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة
على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثاني ان موضوع هذا
العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انها من لواحق هذا
العلم فان اصول الفقه هي ادلة الفقه ثم اريد به العلم بالادلة
من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الناشئة من الحكم وما يتعلق
به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق
وتوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات
من حيث انها موصلة الى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطق
راجع الى احوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل الندرة من
احوال التصور الموصل اليه كالبحث عن الماهيات انها قابلة للحد
فهذا البحث يذكر على طريق التبعية فكذا هنا وفي بعض كتب
الاصول لم تعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح
هو الاحتمال الاول وقوله وهو الحكم وان اريد بالحكم الخطاب
المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم فالمراد بثبوته بالادلة
الاربعة ثبوت علمنا به بتلك الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب
كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح و
بالبعض لا كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب

بل

بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت
فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن وان نوقش في ذلك
بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فنقول يريد
في الجميع اثبات العلم او غلبة الظن واعلم انني لما وقعت
في مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعك بعض مباحثها
التي لا يستغني المحصل عنها وان كانت لا يليق بهذا الفن منها انهم
قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب
يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية ونحوهما و
هذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم ان كان
اضافة شيء الى آخر كما ان في الاصول يبحث عن اثبات الادلة
للحكم وفي المنطق يبحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور
او تصديق وقد يكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث
عنه ناشية عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوع
هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة
لا يكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم و
اختلافه انما هو باتحاد المعلومات اي المسائل واختلافها فاختلاف
الموضوع يوجب اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ما
وقع الاصطلاح على انه واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة
فلا اعتبار به على ان لكل واحد ان يصطلح على ان الفقه
والهندسة علم واحد موضوعه شيئان فعل المكلف والمقدار
وما اوردوا من النظير وهو بدن الانسان والادوية فجوابه

ان البحث في الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان
يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع في الجميع بدن الانسان
ومنها انه قد يجعل الحيثية في الموضوعات وكلامنا فيها فان اخذنا ان
الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود
موضوع علم الالهي فيبحث فيه عن العوارض التي تلحقه من حيث
انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية
لان الموضوع فيه ما يبحث فيه عن اعراضه لا ما يبحث عنه او عن
اجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث
عنها فانه يمكن ان يكون للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث
في علم عن نوع منها فالحيثية تكون بيان ذلك النوع فقولهم
موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض
وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به
المعنى الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي
الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث في الطب
والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين ولا يبحث عن
الحيثيتين والواقع خلاف ذلك ومنها ان المشهور ان الشيء
الواحد يكون له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض
منها كما ذكرنا وانما قلنا ان الشيء الواحد يكون له اعراض متنوعة
فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يضر ان يكون
بعضها اضافية وبعضها سلبية ولا شيء منها يلحق لجزئه لعدم
الجزء له فلحوق بعضها لا بد وان يكون لذاته قطعا للتسلسل في

المبدا

للتسلسل في المبدا فلحوق البعض الآخر ان كان لذاته فهو
المطلوب وان كان لغيره نتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي التسلسل
في المبدا او لانه يلزم استكماله من غيره واذا ثبت ذلك يمكن
ان يكون الشيء الواحد موضوع علمين ويكون تمييزهما بحسب
الاعراض المبحوث عنها وذلك لان اتحاد العلمين واختلافهما
بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسائل
فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي
راجعة الى موضوع العلم فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب
محمولاتها وهي راجعة الى تلك الاعراض وان اريد ان الاصطلاح
جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول ولا مشاحة في
ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة اجسام العالم من
حيث لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي
اجسام العالم من حيث لها طبيعة قول بان موضوعهما
واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان الحيثية فيهما
بيان المبحوث عنه لا انها جزء الموضوع والا يلزم ان لا يبحث
فيهما عن هاتين الحيثيتين بل عما يلحقهما بهاتين الحيثيتين
والواقع خلاف فوضع الكتاب على قسمين **القسم الاول**
في الادلة الشرعية وهو على اربعة اركان الركن الاول
في الكتاب اي القران وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف
تواترا فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية
والقراءات الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا

التعريف دوري لانه عرف القرآن بما نقل في المصحف
فان سئل ما المصحف فلا بد وان يقال الذي كتب فيه القرآن
فاجيب عن هذا بقوله ولا دور لان المصحف معلوم
اي في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن
ثم اردت تحقيقا في هذا الموضع ليعلم ان هذا التعريف
اي نوع من انواع التعريفات فان انجام الجواب موقوف
على هذا فقلت وليس هذا تعريف ماهية الكتاب بل
تشخيصه في جواب اي كتاب تريد فان علماءنا
قالوا هو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا فلا يخلو اما
ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب
بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب
اي كتاب تريد وان عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفا لماهية القرآن
ايضا بل تشخيصه لان القرآن يطلق على الكلام الازلي وعلى
المقروء فهذا التعيين احد محتمليه وهو المقروء فان القرآن
لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلي الذي هو صفة الحق
عز وجل ويطلق ايضا على ما يدل عليه وهو المقروء
فكانه قيل اي المعنيين تريد فقال ما نقل الينا بين
دفتي المصاحف تواترا اي نريد المقروء فعلى هذا لا يلزم
الدور وانما يلزم الدور ان لو اريد تعريف ماهية القرآن
لانه لو عرف ماهية القرآن بالمكتوب في المصاحف
فلا بد من تعريف ماهية المصحف ولا يمكن في معرفة ماهية

لو عرف

لو عرف ماهية القرآن بالمكتوب في المصحف فلا بد من تعريف ماهية المصحف
فلا يمكن في معرفة المصحف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف
موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم اراد ان يبين ان القرآن ليس قابلا
للحد بقوله على ان الشخصي لا يحد فان الحد هو القول المعرف للشيء المشتمل
على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات بل لا بد من الاشارة او نحوها الى
مشخصاتها ليحصل المعرفة اذا عرفت هذا فاعلم ان القرآن ما نزل على جبرائيل عليه السلام
وقد وجد مشخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك المشخص فلا يقبل الحد
لكونه شخصيا وان لم يكن عبارة عن ذلك المشخص بل القرآن هذه الكلمات
المركبة تركيبا خاصا سواء يقرأ جبرائيل عم او زيد او عمر على ان الحق هذا فقولنا
على ان الشخصي لا يحد له تاويلان احدهما انا لا نعني ان القرآن شخصي بل عنينا
ان القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان
الشخصي لا يقبل الحد فيكون الشخصي لا يحد جعل دليلا على ان القرآن لا يحد
اذ معرفة كل واحد منهما موقوفة على الاشارة اما معرفة الشخصي فظ واما معرفة
القرآن فلا يحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من اوله الى اخره
وثانيهما ان يقول لا مشاحة في الاصطلاحات فنعني بالشخصي هذه الكلمات
مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فان الاعراض تنتهي تشخصها
الى حد لا يقبل التعدد والاختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محلها فقط كالصفة
المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب محلها بان يقرأها زيد او عمرو فعنينا بالشخصي
هذا والشخصي بهذا المعنى لا يقبل الحد فاذا سئل عن القرآن فانه لا يعرف
اصلا الا بان يقال هو هذا التركيب المخصوص فيقرأ من اوله الى آخره فان
معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق وقد عرف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل

للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور ايضا لانه ان قيل
ما السورة فلا بد ان يقال بعض من القران او نحو ذلك فيلزم الدور
ان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص ونعني بالسورة هذا المعهود المتعارف
كما عنينا بالمصحف لا يرد الاشكال لا علينا ولا علينا ويورد الجامع اي
ابحاث الكتاب في بابين الاول في افادته المعنى اعلم ان الغرض افادة
الحكم الشرعي لكن افادته الحكم الشرعي موقوف على افادته المعنى فلا بد
من البحث في افادته المعنى فيبحث في هذا الباب عن الخاص والعام
والمشترك والماول والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث انه يفيد المعنى والثاني
افادته الحكم الشرعي فيبحث في الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفي النهي من
حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعي **الباب الاول** لما كان
القران نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات المراد
بالنظم هنا اللفظ الا ان في اطلاق اللفظ على القران نوع سوء ادب لان
اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفم فلهذا اختار مقام النظم اللفظ وقد
روي عن ابي حنيفة رح انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة
خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرا بغير العربية في الصلوة من غير
عذر جازت الصلوة عنده وانما قال خاصة لانه جعله لازما في غير
جواز الصلوة كقراءة الجنب والحايض حتى لو قرا آية من القران بالفارسية
يجوز لانه ليس بقران لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا القول اي
عن عدم لزوم النظم في حق جواز الصلوة فلهذا لم اورد هذا القول في
المتن بل قلت ان القران عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشايخنا قالوا
ان القران هو النظم والمعنى والظاهر ان مرادهم النظم الدال فاخترت هذه

العبارة باعتبار وضعه له هذا هو التقسيم الاول من التقاسيم الاربعة فينقسم
الكلام اي اللفظ باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك كما ياتي وهذا ما قال فخر الاسلام
الاول في وجوه النظم صيغة ولغة ثم باعتبار استعماله فيه هذا هو التقسيم الثاني
فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال انه مستعمل في الموضوع له او في غيره كما يجي ثم باعتبار
ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما وهذا ما قال فخر الاسلام والثاني في وجوه البيان
بذلك النظم وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس
ما اورده فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه ثم في كيفية
دلالته عليه وهذا ما قال فخر الاسلام والرابع من وجوه الوقوف على احكام
النظم **التقسيم الاول** اي الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى اللفظ ان وضع للكثير
وضعا متعددا فمشترك كالعين وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة
لعين الميزان ووضعا واحدا اي وضع للكثير وضعا واحدا والكثير غير محصور
فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر ونحوه فالعام لفظ وضع
وضعا واحدا الكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا
يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع للكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء
العدد فان المائة وضعت وضعا واحدا الكثير وهي مستغرقة جميع ما يصلح له لكن
الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رايت رجالا
وهذا معنى قوله والا فجمع منكر اي وان لم يستغرق جميع ما يصلح له وقوله ونحوه
مثل رايت جماعة من الرجال فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر
واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر هنا الجمع
المنكر الذي يدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون واسطة بين العام
والخاص نحو رايت اليوم رجالا فان من المعلوم ان جميع الرجال غير مرئي وان كان

اى الكثيرة محصورا كالعدد والتثنية او وضع للواحد فخاص سواء كان الواحد باعتبار
الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه
بالرأى يسمى مؤولا واصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة اى باعتبار
الوضع على الخاص والعام والمشترك والمأول وانما لم اورد المأول فى القسمة
لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار راى المجتهد ثم ههنا تقسيم آخر لا بد من
معرفته ومعرفة الاقسام التى تحصل منه وهو هذا وايضا الاسم الظاهر
ان كان معناه عين ما وضع له المشتق او المصدر منه مع وزن المشتق فصفة والا فان
تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وهما اما مشتقان او لا ثم كل من الصفة واسم
الجنس ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق او مع قيد فمقيد او اشخاصه كلها فعام
او بعضها معينا فمعهود او المعرف او منكرا فنكرة فهى ما وضع لشئ لا بعينه عند الاطلاق
للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق له اى للسامع وانما قلت عند
الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة فى التعين وعدم التعين عند الوضع
وانما قلت للسامع لانه اذا قال جاءنى رجل يمكن ان يكون الرجل متعينا للمتكلم
فعلم من هذا التقسيم حد كل من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام الخاص
لان المطلق وضع للواحد النوعى واعلم انه يجب فى كل قسم من هذه الاقسام
ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يتوهم التنافى بين كل قسم وقسم فان بعض
الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل جرت العيون فمن حيث ان العين
وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء يكون مشتركة بهذه الحيثية ومن
حيث ان العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة وهى عين الماء مثلا يكون عاما
بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافى بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص
تناف اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين فاعتبر هذا

قوله ان تشخص معناه فعلم قيل يرد عليه علم الجنس لان التشخص ... الذهن ... الخارج ...

بهذا فى البواقى فانه سهل بعد الوقوف على الحد والتى ذكرنا **فصل** الخاص
من حيث هو خاص اى من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة
عن ارادة الحقيقة مثلا يوجب الحكم فاذا قلنا زيد عالم فزيد لفظ خاص
فيوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ خاص لمعناه فيوجب الحكم
بذلك الامر الخاص على زيد قطعا وسيجئ انه يراد بالقطعى معنيان والمراد
هنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون له احتمال ناش عن دليل لا ان لا يكون
له احتمال اصلا ففى قوله تعالى ثلثة قروء لا يحمل القرء على الطهر والا فان
احتسب الطهر الذى طلق فيه يجب طهران وبعض وان لم يحتسب يجب
ثلثة وبعض اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففى
قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والمراد من القروء الحيض
عند ابى حنيفة رح والطهر عند الشافعى فنحن نقول لو كان المراد الطهر يبطل
موجب خاص وهو لفظ ثلثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع
هو الذى يكون فى حالة الطهر الذى طلق فيه ان لم يحتسب من العدة
يجب ثلثة اطهار وبعض طهر وان احتسب كما هو مذهب الشافعى يجب
طهران وبعض على ان بعض الطهر ليس بطهر والا لكان الثالث كذلك
جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اذا احتسب يكون الواجب
طهرين وبعضا بل الواجب ثلثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر ادنى ما يطلق
عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول فى جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر
لانه لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكفى فى الثالث
بعض طهر فينبغى انه اذا مضى من الثالث شئ يحل لها التزوج وهذا خلاف
الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعى رح وقد تقررت بهذا وقوله تعالى

وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق
الافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي رح يبطل موجب
الخاص وحقيقته انه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة
وفي تخصيص فعلها بنا تقرر فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق فقد بيّن
نوعيه بغير مال وبمال لا كما يقول الشافعي رح ان الافتداء فسخ فان ذلك
زيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا بمال او بغير
ففي اتصال الفاء باول الكلام وانفصاله عن الاقرب فساد التركيب اعلم ان
(اي الطلاق مرتان … او لا يحل لكم)
الشافعي رح لا يصل قوله تعالى فان طلقها بقوله الطلاق مرتان ويجعل ذكر
الخلع وهو قوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا الى قوله فاولئك هم الظالمون
معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا والا يصير الاولان مع الخلع ثلثة فيصير
قوله تعالى فان طلقها وقال المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله تعالى فان
طلقها متصل باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور في المتن مشروحا وقوله تعالى ان
تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلا ينفك الابتغاء اي الطلب
وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف الفاسد فان المهر لا يجب
بنفس العقد اذا كان فاسدا خلافا للشافعي رح والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة
اي التي نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها لا يجب المهر عند الشافعي رح عند الموت
واكثرهم على وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها او مات
احدهما وقوله قد علمنا ما فرضنا خص فرض المهر اي تقديره بالشرع فيكون ادناه
مقدرا خلافا له لان قوله فرضنا معناه قدرناه وتقدير الشرع اما ان يمنع
الزيادة او يمنع النقصان والاول منتف لانه لا علو غير مقدر في المهر اجماعا
فتعين الثاني فيكون الادنى مقدرا ولما لم يبين ذلك المقدار فقدرناه بطريق

بطريق الرأي والقياس بشيء هو معتبر شرعا في مثل هذا الباب اي كونه عوضا
ببعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد
وعند الشافعي رح كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقد اورد فخر الاسلام في هذا
الفصل مسائل اخر اوردتها في الزيادة على النص في آخر فصل النسخ الا
مسئلتين تركتهما بالكلية مخافة التطويل وهما مسئلتا العدم والقطع مع الضمان
فصل حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل
لاختلاف اعداد الجمع فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد من الثلثة
الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له
فانه اذا قال لزيد علي افلس يصح بيانه من الثلثة الى العشرة فيكون مجملا
ولانه يؤكد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد
به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم
المراد منه نعيم بن مسعود او اعرابي آخر والناس الثاني اهل مكة وعند البعض
يثبت الادنى وهو الثلثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن فانه اذا
قال لفلان علي دراهم يجب ثلثة باتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما ثبت الثلثة
لان العموم غير ممكن فثبت اخص الخصوص وعندنا وعند الشافعي رح يوجب
الحكم في الكل لو جاء في العموم يوجب الحكم وهو نسبة الحكم الى كل افراده ولنا
العموم لان العموم معنى مقصود فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه فان المعاني
التي هي مقصودة في التخاطب قد وضع الالفاظ لها وقد قال علي رض في الجمع بين
الاختين وطأ بملك يمين احلتهما آية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم
فانه يدل على حل وطي كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطي او لا
وحرمتهما آية وهي وان تجمعوا بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح

او بطريق الاولى بطلك البيان فالمحرم راجح كما يأتي في فصل التعارض ان المحرم
راجح على المبيح وابن مسعود جعل قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا كقوله
والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل
اختلف علي وابن مسعود رضه في عدة حامل توفي عنها زوجها فقال
علي رضه تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين احديهما في سورة البقرة
وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى في سورة النساء القصرى وهي
قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود
من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى
وقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد قوله تعالى والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن الآية فقوله يتربصن يدل
على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا او لا وقوله
واولات الاحمال اجلهن يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها
زوجها او طلقها فجعل قوله واولات الاحمال ناسخا لقوله ويتربصن في مقدار ما
يتناوله الآيتان وهو ما اذا توفي عنها زوجها وتكون حاملا وذلك عام كله
اي النصوص الاربعة التي تمسك بها علي وابن مسعود رضه عنهما في الجمع بين
الاختين والعدة لكن عند الشافعي رح هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر
الواحد والقياس اي تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس
لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شايع فيه اي التخصيص شايع في العام وعندنا
هو قطعي مساو للخاص وهو بمعنى القطع فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص
بقطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان تدل القرينة

القرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن
اللغة والشرع بالكلية لان خطابات الشارع عامة والاحتمال الغير الناشي
عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص فالتأكيد
يجعله محكما هذا جواب عما قال الواقفية انه يؤكد بكل واجمع وايضا جواب
عما قال الشافعي رح انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعي ان العام لا احتمال
فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فاذا اكد
يصير محكما اي لا يبقى فيه احتمال اصلا الا ناش عن دليل ولا غير ناش
عن دليل فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع
احتمال اخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص
والعام كالظاهر قلت لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض
دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان
لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان او اكثر
ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي
بلا ترجيح الاول على الثاني فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة
له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص
الذي يورث شبهة في العام شايع بلا قرينة فان المخصص اذا كان هو
العقل او نحوه فهو في حكم الاستثناء على ما يأتي ولا يورث شبهة فان كل ما
يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت العام فان
كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لا نم انه مخصص بل ناسخ نفى الكلام
والمخصص الذي يكون موصولا وقليل ما هو فاذا ثبت هذا فان تعارض
الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع ان في الواقع احدهما

ناسخ والاخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة والا
يلزم الترجيح من غير مرجح فعند الشافعي هو يخص به وعندنا يثبت به حكم
التعارض في قدر ما تناولاه وان كان العام متاخرا ينسخ الخاص عندنا
وان كان الخاص متاخرا فان كان موصولا يخصصه وان كان متاخرا
متراخيا ينسخه في ذلك القدر عندنا اي في القدر الذي تناوله العام والخاص
ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط حتى لا يكون العام
عاما مخصصا بل يكون قطعيا في الباقي لا كالعام الذي خص منه البعض

فصل قصر العام على بعض ما تناوله لا بد من ان يكون بغير مستقل اي
بكلام متعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك
سواء كان كلاما او لم يكن وهو اي غير المستقل الاستثناء والشرط والصفة
والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام
على بعض التقادير نحو انت طالق ان دخلت الدار والصفة توجب القصر على ما
يوجد فيه الصفة نحو في الابل السائمة زكوة والغاية توجب القصر على البعض
جعل الغاية حدا له نحو قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل وبمستقل وهو اي القصر
بالمستقل التخصيص وهو اما بالكلام او غيره وهو اما العقل الضمير يرجع الى غيره
نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبي
والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل واما الحس نحو واوتيت من
كل شيء واما العادة نحو لا يأكل رأسا يقع على المتعارف واما كون بعض
الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع
على المكاتب ويسمى مشككا او زائدا عطف على قوله ناقصا كالفاكهة لا يقع
على العنب ففي غير المستقل اي فيما اذا كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل

مستقل هو اي العام حقيقة في الباقي لان الواضع وضع اللفظ الذي استثني
منه للباقي وهو اي العام حجة بلا شبهة فيه اي في الباقي وهذا اذا كان الا[ستثناء]
معلوما اما اذا كان مجهولا فلا وفي المستقل كلاما او غيره اي فيما اذا كان العام
مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما او غيره مجاز اي لفظ العام
مجاز في الباقي بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر اي من حيث
انه مقصور على الباقي حقيقة من حيث التناول اي من حيث ان لفظ العام
متناول للباقي يكون حقيقة فيه على ما ياتي في فصل المجاز ان شاء الله تعالى
وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه اي التخصيص بالكلام او غيره فان العلماء
قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين ان
يكون المخصص كلاما او غيره لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصوص بالعقل ينبغي
ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل
على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم
الى الصلوة ونظائره دليل فيه شبهة وهذا فرق تفردت بذكره وهو
وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون
بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحدها اجماعا
مع كونه مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل
تخصيصه يخص وما لا فلا واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا
معلوما كان المخصوص كالمستامن من حيث خص من قوله اقتلوا المشركين بقوله
وان احد من المشركين استجارك او مجهولا كالربوا حيث خص من قوله تعالى
واحل الله البيع بقوله وحرم الربوا لانه ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا
لان التخصيص كالاستثناء او هو بيان انه لم يدخل اي التخصيص بيان ان المخصوص

لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه يبين ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام
والاستثناء ان كان مجهولا يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به
الحكم وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل والاصل
في النصوص التعليل ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض
ان كان معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء في انه
يبين انه لا يدخل فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل
بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذلك التخصيص
وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء
المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي وعند البعض ان كان
معلوما فكما ذكرنا انفا ان العام يبقى فيما وراء المخصوص كما كان وان كان
مجهولا يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء ولما كان المخصص كلاما
مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام
بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل متعلق بصدر الكلام فجهالته يتعدى
الى صدر الكلام وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم انه غير محمول على ظاهره وهو
ارادة الكل فعلم ان المراد منه البعض بطريق المجاز فاذا كان كل افراده
مائة وعلم ان المائة غير مرادة وكل واحد من الاعداد التي دون المائة
مساو في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح
ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي
حتى يخصصه خبر الواحد والقياس ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة
لا يسقط الاحتجاج به فقال لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ
بصيغته والاستثناء بحكمه لما قلنا فان كان مجهولا يسقط في نفسه للشبه الاول

الاول ويوجب جهالة في العام للشبه الثاني فيدخل الشك في سقوط
العام فلا يسقط به اي بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص دخل
الشك في انه هل بقي معمولا به ام بطل فلا يبطل بالشك وان كان اي المخصص
معلوما فللشبه الاول يصح تعليله لا يريد بقوله فللشبه الاول اي من حيث انه
شابه الناسخ يصح تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض افراد العام
بنسخ بالقياس بعض آخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه
لا يصح على ما يأتي في هذه الصفحة بل يريد انه من حيث انه نص مستقل بنفسه
يصح تعليله كما هو عندنا فان عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائي
واذا صح تعليله لا يدرى انه كم يخرج بالتعليل اي بالقياس وكم يبقى تحت العام
فيوجب جهالة بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس
ونحو زكوة الصبي عبادة واما الثالث من القسمين فبمعزل عن هذا العلم
وعن مسائله ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به
الضمير المجرور في قوله ويلحق به يرجع الى البحث المدلول في قوله فيبحث وقوله
عما يثبت اي عن احوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به
والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويلحق به يحتمل الامرين احدهما ان يراد به
ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة
والاحكام والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام
على انه من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه هي ادلة الفقه ثم اريد به العلم
بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الناشية عن الحكم وما يتعلق به
خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل
هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها

موصلة الى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى احوال الموصل
وان كان يبحث فيه على سبيل الندرة عن احوال التصور الموصل اليه
كالبحث عن الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على سبيل التبعية
فكذا هنا وفي بعض كتب اصول الفقه لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا
العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الاول وقوله وهو الحكم فان اريد بالحكم
الخطاب المتعلق بافعال المكلفين فهو قديم فالمراد بثبوته بالادلة الاربعة
ثبوت علمنا به بتلك الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب
والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلا
لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل
ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن
وان نوقش في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي
معا فنقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا واعلم انى
لما وقعت في مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعك بعض مباحثهما
التي لا يستغني المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن منها انهم قد
ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب يبحث
فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية ونحوهما وهذا غير صحيح
والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم ان كان اضافة شيء الى اخر كما
ان في الاصول يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق يبحث عن
ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق وقد يكون بعض العوارض
التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشئة عن احد المضافين وبعضها عن
الاخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة

لا يكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما
هو باتحاد المعلومات اي المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف
العلم وان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه واحد من غير رعاية
معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على ان لكل واحد ان يصطلح على ان الفقه
والهندسة علم واحد وموضوعه شيئان فعل المكلف والمقدار وما اورد
من النظير وهو بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث في الادوية انما
هو من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع في جميع
بدن الانسان ومنها انه قد تذكر الحيثية في الموضوعات وله معنيان احدهما
ان الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من لا تقيد ونظير التخصيص
ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما صح ان علم محل الخيار
وثمنه لان المبيع بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم فصار في السبب كالنسخ
وفي الحكم كالاستثناء فاذا جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كل
واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد
بخلاف الحر والعبد اذا بين حصة كل واحد منهما عند ابي حنيفة رح وبيان
مناسبتها التخصيص ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهنا
العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم على ما عرف فمن حيث
انه داخل في الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ
ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيانا انه لم يدخل فيكون
كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ
وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع
والا فلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يكون محل الخيار وثمنه

معلومين كما اذا باع هذا او ذلك بالخيار هذا بالف وذلك بالف صفقة
واحدة على انه بالخيار معلوما في ذلك والثاني ان يكون محل الخيار معلوما
لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع ان لا يكون شئ
منهما معلوما فلو راعينا كونه داخلا في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع
غاية ما في الباب انه يصير بيعا بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يفسد
البيع ولو راعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع اما
اذا كان لكل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير
شرطا لقبول المبيع واما اذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فلهذه العلة و
بجهالة المبيع او الثمن او كليهما المبيع فاذا علم ان جهة الفسخ توجب الصحة
في الجميع وجهة الاستثناء توجب الفساد في الجميع فراعينا الشبهين وقلنا
اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح البيع لشبه الاستثناء واذا كان
كل واحد منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه الفسخ ولم يعتبر ما شبه الاستثناء حتى
يفسد بالشرط الفاسد وهو ان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف
ما اذا باع الحر والعبد بالالف صفقة واحدة وبين لكل واحد منهما حيث
يفسد البيع في العبد عند ابي حنيفة رح واما عندهما فيصح لان الحر غير داخل في
البيع اصلا فيصير كالاستثناء بلا شبهة الفسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول
المبيع **فصل** في الفاظه وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام
بمعناه وهذا اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم وهو بمعنى الجمع او كل واحد
على سبيل الشمول نحو من ياتيني فله درهم او على سبيل البدل نحو من ياتيني
اولا فله درهم فالجمع وما في معناه يطلق على الثلثة فصاعدا لقوله يطلق على
الثلثة فصاعدا اي يصح اطلاق الجمع واسم الجمع كالقوم والرهط على كل عدد

عدد معين من الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا اطلقت على عدد معين
يدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلثة عبيد مثلا او عشرة
عبيد فقال عبيدي احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد به ان يحتمل الثلثة فصاعدا
فان هذا ينافي معنى العموم لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى
فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما او قوله عم
الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية
والجمع ولا نزاع في الارث والوصية فان اقل الجمع فيهما اثنان وقوله تعالى
قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث او على سنة تقدم
الامام فانه اذا كان المقتدي واحدا يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين
فصاعدا فالامام يتقدم او على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه لما كان
الاسلام ضعيفا نهى النبي عم عن ان يسافر واحد او اثنان لقوله عم الواحد
شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في
سفر اثنين وانما حملنا على احد هذه المعاني لئلا يخالف اجماع اهل العربية ولا
تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لا لان المثنى جمع فانهم يقولون
فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم ان الاثنين جمع فنقول
فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لا لان المثنى جمع فيصح تخصيص
الجمع تعقيب لقوله لان اقل الجمع ثلثة والمراد التخصيص المستقل وما في معناه كالرهط
والقوم الى الثلثة والمفرد بالجر عطف على الجمع اي المفرد الحقيقي كالرجل وما في معناه
كالجمع الذي يراد به الواحد نحو لا اتزوج النساء الى الواحد اي يصح تخصيص المفرد
الى الواحد والطائفة كالمفرد بهذا فسر ابن عباس رض قوله تعالى فلولا نفر من
كل فرقة منهم طائفة منها اي من الفاظ العام الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهودا

لان المعرف ليس هو الماهية في الجمع ولا البعض الافراد لعدم الاولوية فتعين
الكل اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجي او الذهني واما للاستغراق
الجنس واما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف
الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام
فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة اما
تعريف العهد واما استغراق الجنس وتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه
اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض المذكور اولى
من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك
ففي الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع
للافراد والماهية لا للماهية من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما ياتي
في هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذا لم يكن عهد فقوله ولا بعض الافراد
لعدم الاولوية اشارة الى هذا فتعين الاستغراق وتمسكهم بقوله عم الائمة
من قريش لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلعم في الخلافة وقال الانصار
منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رض بقوله عم الائمة من قريش ولم ينكر
احد ولصحة الاستثناء قال شارح المختار رح هذا الجمع اي الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس
وتبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد
بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو اوصى بشيء لزيد وللفقراء انصفه بينه
وبينهم بقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد هذا دليل على ان الجمع مجاز
عن الجنس ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب
حمله على تعريف الجنس وانما قال لعدم الفائدة اما في قوله لا اتزوج النساء فلان
اليمين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفي قوله انما الصدقات

الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق
مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فيكون الاية بيان مصرف الزكوة فيبقى
الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل يبطل اللام اصلا اي اذا كان اللام لتعريف
الجنس ومعنى الجمعية باق في الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة
سقضنا فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم
يحمل على هذا المعنى ويبقى الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف
الجنس وابطال الجمعية من وجه اولى وهذا معنى كلام فخر الاسلام في باب
موجب الامر في معنى العموم والتكرار لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد
اصلا اه فعلم من هذه الابحاث ان ما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيد بصورة
لا يمكن حمله على العهد والاستغراق حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى
لا تدركه الابصار فان علماءنا قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب فحملوا اللام
لاستغراق الجنس والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدي احرار عام ايضا لصحة
الاستثناء واختلف في الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعند البعض عام
لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والنحويون
حملوا الا على غير ومنها المفرد المحلى باللام اذا لم يكن للمعهود كقوله تعالى ان
الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا والسارق والسارقة الا ان يدل القرينة
على انه لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء وانما يحتاج تعريف الماهية
الى القرينة كما ذكرنا ان الاصل في اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف
الماهية ومنها النكرة في موضع النفي كقوله تعالى قل من انزل الكتاب
الذي جاء به في جواب ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام
للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الايجاب الجزئي وهو قوله تعالى قل من انزل

الكتاب الذي جاء به موسى والكلمة التوحيد والنكرة في موضع الشرط اذا
كان اي الشرط مثبتا عام في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا
معناه لا اضرب رجلا فكذا معناه لان اليمين للمنع ههنا اعلم ان اليمين اما
للحمل او للمنع ففي قوله ان ضربت رجلا فعبده حر اليمين للمنع فيكون كقوله
لا اضرب رجلا فشرط البر ان لا يضرب احدا من الرجال فيكون للسلب الكلي
الشرط ان عاما في طرف النفي وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان
منفيا لا يكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبده حر فمعناه اضرب رجلا
فشرط البر ضرب احد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي وكذا النكرة
الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا اجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل
عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف وانما تدل
قوله ولعبد مؤمن على العموم لانه ذكر في معرض التعليل لقوله تعالى ولا تنكحوا
المشركين حتى يؤمنوا وهذا الحكم عام ولو لم يكن العلة المذكورة دالة على العموم
ما صح التعليل ولان النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف
بالمشتق لان قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم بعموم العلة فان
قوله لا اجالس الا عالما عام لعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما فان
اظهرنا الموصوف وهو الرجل ونقول لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما ايضا
فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص قلنا هو خاص
من وجه عام من وجه خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد
عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد والنكرة في غير هذه المواضع خاص لكنها
تكون مطلقة اذا كانت في الانشاء نحو ان تذبحوا بقرة ويثبت بها واحد مجهول
عند السامع اذا كانت في الاخبار نحو رأيت رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت ثانية

الثانية غير الاولى فاذا اعيدت معرفة كانت عينها لان الاصل في اللام
العهد والمعرفة اذا اعيدت فكذلك في الوجهين اي اذا اعيدت المعرفة نكرة
كان الثاني عين الاول وان اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول فلا عبرة
تنكير الثاني وتعريفه قال ابن عباس رض في قوله تعالى ان مع العسر يسرا الآية
لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تأكيد وان اقر بالف مقيد بصك
مرتين يجب الف وان اقر به منكرا يجب الفان عند ابي حنيفة رح الا ان يتحد
المجلس فالاقسام العقلية اربعة ففي قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا
فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفي قوله تعالى ان مع العسر يسرا
اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكور
ونظيرها اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر في مجلس آخر بالف منكر لا رواية
لهذا لكن ينبغي ان يجب الفان عند ابي حنيفة رح ومنها اي وهي نكرة تعم
بالصفة فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا وان قال اي عبيدي
ضربته لا يعتق الا واحد قالوا لان في الاول وصفه بالضرب فصار عاما به
وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان في الاول
وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية وههنا فرق آخر وهو ان ايا الاول
الا واحدا منكرا ففي الاول اي في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر لما كان
عتقه اي عتق الواحد المنكر معلقا بضربه قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد
باعتبار انه منفرد فح لا تبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا اي عتق كل واحد ونسب
البعض اولى من البعض يبطل اي الكلام بالكلية وفي الثاني وهو قوله اي
عبيدي ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل اذ ههنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب
بخلاف الاول نحو ايما اهاب دبغ فقد طهر هذا نظير للاول فان طهارته متعلقة

به باعثه من غير ان يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم
ونحو كل اي خبز تريد وهذا نظير الثاني فان التخيير من الفاعل المخاطب
ممكن هنا فلا يتمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد ولكن يتخير فيه
المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف ومنها من وهو يقع خاصا كقوله تعالى
ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من
المنافقين ويقع عاما في العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل دار ابي سفيان
فهو آمن فان قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤا العتق او في من
شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة
العموم ومن للبيان وعند ابي حنيفة رحمه الله يعتقهم الا واحدا لان من للتبعيض
اذا دخل في ابعاض كما في كل من هذا الخبز ولانه متيقن اي البعض متيقن
لان من اذا كان للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد
فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم والتبعيض
وفي المسئلة الاولى هذا مراعى لان عتق كل عبد معلق بمشيته مع قطع النظر
عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض اي كل واحد مع قطع النظر عن غيره
بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان
المخاطب ان شاء الكل فمشية الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض وهذا الفرق الذي
الاخير في اني مما تفردت به ومنها ما في غير العقلاء وقد يستعار لمن فان
قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق
لان المراد الكل وان قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت تطلق ما دونها
وعندهما ثلثا وقد مر وجههما ومنها كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا
عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد

وان دخل على المعرفة فللمجموع قالوا عمومه على سبيل الانفراد اي يراد كل واحد
مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة فان قال كل من دخل
هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد اذ في كل فرد
قطع النظر عن غيره فكل اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف من دخل وبينهما
فرق آخر وهو ان من دخل اولا عام على سبيل البدل فاذا اضاف الكل
اليه اقتضى عموما آخر لئلا يلغو فيقتضي العموم في الاول فيتعدد الاول
وهذا الفرق قد تفردت به ايضا وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد
السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففي قوله من دخل هذا
الحصن اولا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اما في قوله
كل من دخل اولا فلفظ كل دخل على قوله من دخل اولا فاقتضى التعدد
في المضاف اليه وهو من دخل اولا فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي
لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق
بالنسبة الى المتخلف وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل
هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى
يستحق الاول فيصير مستعارا للكل كذا ذكر فخر الاسلام في اصوله ويرد عليه
انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل
الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه في حال التكلم لابد
ان يراد احدهما معينا وارادة كل منهما معينا تنافي ارادة الاخر فاقول معنى
قوله انه مستعار للكل اي الكل الافرادي يدل على امرين احدهما استحقاق
الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جمعا والثاني انه اذا كان الاول
جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا يراد الاول حتى يستحق الاول النفل

سواء كان واحدا او اكثر ولا ايراد المعنى الحقيقي ولا الامر الثاني حتى لو دخل
جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث
على دخول الحصن اولا فيجب ان يستحق السابق سواء كان منفردا او مجتمعا
ولا يشترط الاجتماع لانه اذا تقدم الاول على الدخول فتخلف غيره عن
المسابقة لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل والقرينة دالة على
عدم اشتراط الاجتماع فلا ايراد المعنى الحقيقي وايضا لا دليل على انه اذا
دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على ان
للجميع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل
سواء كان منفردا او مجتمعا فان دخل منفردا او مجتمعا يستحق بعموم المجاز
فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا
بحث في غاية التدقيق **مسئلة** حكاية الفعل لا تعم لان الفعل المحكي عنه
واقع على صفة معينة نحو صلى النبي عم في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك
فيتأمل فان ترجح بعض المعاني فذاك وان ثبت التساوي فالحكم في
البعض ثبت بفعله عم وفي البعض الاخر بالقياس فالشافعي لا يجوز
الفرض في الكعبة لانه يلزم استدبار الكعبة ويحمل فعله عم على النفل ونحن
نقول لما ثبت جواز البعض بفعله والتساوي بين الفرض في امر الاستقبال
والاستدبار حال الاختيار ثابت فيثبت الجواز في البعض الآخر قياسا واما
نحو قضى عم بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل الحديث
بالمعنى ولان الجار عام جواب اشكال وهو ان يقال حكاية الفعل لما لم تعم
فما روي انه عم قضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي
لا يكون شريكا فاجاب ان هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل

نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عم الشفعة ثابتة للجار ولئن
سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام لاستغراق الجنس لعدم
المعهود فصار كانه قال قضى بالشفعة لكل جار **مسئلة** اللفظ الذي ورد
بعد سؤال او حادثة اما ان لا يكون مستقلا او يكون و ح اما ان يخرج مخرج
الجواب قطعا او الظاهر انه جواب مع احتمال الابتداء او بالعكس اي الظاهر
انه ابتداء الكلام مع احتمال الجواب نحو اليس لي عليك كذا فيقول بلى او كان
لي عليك كذا فيقول نعم هذا نظير غير المستقل ونحو سهى فسجد وزنى ماعز فرجم
هذا نظير المستقل الذي هو جواب قطعا ونحو تعال تغد معي فقال ان تغديت
فكذا من غير زيادة هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه جواب ونحو ان تغديت
اليوم مع زيادة على القدر الواجب هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه ابتداء
مع احتمال الجواب ففي كل موضع ذكر لفظ نحو نظير قسم واحد ففي الثلثة الاول يحمل
على الجواب وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة
ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعي يحمل على الجواب وهذا
ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن
بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة **فصل** حكم
المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاذا وردا اي المطلق
والمقيد فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا في مثل قوله اعتق
عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فالاعتاق يتقيد بالمؤمنة اي الا في
كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم احدهما حكما غير
مذكور يوجب تقييد الآخر كالمثال المذكور فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق
والثاني نفي تمليك الكافرة وهما مختلفان لكن نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي

اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك ونفي اللازم
يستلزم نفي الملزوم فصار كقوله لا تعتق على رقبة كافرة ثم بهذا اوجب تقييد
الاول اي ايجاب الاعتاق بالمؤمنة وان اتحد اي الحكم فان اختلف الحادثة
ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند الش فيحمل سواء اقتضى القياس
اولا وبعضهم زادوا ان اقتضى القياس اي بعض اصحاب الش فهم زادوا انه
يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه وان اتحدت اي الحادثة كصدقة الفطر
مثلا فاذا دخلا على السبب نحو ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد
من المسلمين اي دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان الراس سبب لوجوب
صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل احدهما على ان الراس المطلق سبب وهو
قوله عم ادوا عن كل حر وعبد ويدل الاخر على ان راس المسلم سبب وهو قوله عم
ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل منهما اذ لا تنافي
في الاسباب اي يمكن ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا اخر لا خلافا له اي للش فقوله
يتعلق بقوله لم يحمل عندنا وان دخلا اي المطلق والمقيد على الحكم في صورة
اتحاد الحادثة نحو صيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود رض وهي ثلثة ايام
متتابعات فان الحكم وجوب صوم ثلثة ايام من غير تقييد التتابع وفي قراءة
ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع
بينهما فان المطلق يوجب اجزاء غير التتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه بهذا
اذا كان الحكم مثبتا فان الحكم منفيا نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة
لا يحمل اتفاقا فلا يعتق اصلا له ان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان
اولى فنقول في جوابه نعم ان المقيد اولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض الا في
اتحاد الحادثة والحكم كما في ثلثة ايام متتابعات ولان القيد زيادة وصف

وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي في المنصوص وفي نظيره كما لكفارات
مثلا فانها جنس واحد بهذا دليل على المذهب الاخر وهو انه يحمل ان اقتضى
القياس حاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط
يوجب نفي الحكم عما عداه عنده وذلك النفي لما كان مدلول النص المقيد كان
حكما شرعيا فيثبت النفي في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس ولنا قوله تع
ولا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فهذه الآية تدل على ان المطلق
يجري على اطلاقه ولا يحمل على المقيد لان التقييد يوجب التغليظ والمساواة
كما في بقرة بني اسرائيل وقال ابن عباس ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين
الله اي اتركوه على ابهامه والمطلق المبهم بالنسبة الى المقيد المعين فلا يحمل
عليه وعامة الصحابة ما قيد وامهات النساء بالدخول الوارد في الربائب
ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيعمل بكل واحد في مورده الا ان
لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلايل لنفي المذهب الاول
وهو الحمل مطلقا فالان شرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل ان اقتضى
القياس فقال والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الاصلي فكيف يتعدى لانهم
قالوا النفي حكم شرعي ونحن نقول هو عدم اصلي فان قوله تعالى في كفارة
القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكافرة
اصلا والاصل عدم اجزاء تحرير رقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء
المؤمنة بالنص فبقي عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون حكما
شرعيا ولا بد في القياس من كون المعدى حكما شرعيا وتوضيحه ان الاعدام
على قسمين احدهما عدم اجزاء ما لا يكون تحرير رقبة كعدم اجزاء الصلوة
والصوم وغيرهما وثانيهما عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم

الاول اعدام اصلية بلا خلاف والقسم الثاني مختلف فيه فعنده انه نفي حكم
شرعي وعندنا عدم اصلي بناء على ان التخصيص بالوصف دال عنده على نفي
الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال فتحرير رقبة فلو لم
يقل مؤمنة جاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة لزم منه نفي تحرير الكافرة فيكون
النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول وجب تحرير المؤمنة ابتداء
وهو ساكت عن الكافرة لانه اذا كان في آخر الكلام مغير فصدر الكلام
موقوف على الاخر ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض
فلا يكون ايجاب الرقبة ثم نفي الكافرة بل ايجاب الرقبة المؤمنة ابتداء
فيكون الكافرة باقية على العدم الاصلي كما في القسم الاول من الاعدام
وشرط القياس ان يكون الحكم معدى شرعيا لا عدما اصليا ولا يمكن ان
يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا جواب اشكال مقدر وهو ان يقال نحن
نعدي القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة
ضمنا لا انا نعدي العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس فنجيب بقولنا لان
القيد وهو قيد الايمان مثلا يدل على الاثبات في المقيد اي يدل على اثبات
الحكم وهو الاجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان والنفي في غيره
اي نفي الحكم وهو نفي الاجزاء في الرقبة الكافرة فثبت ان القيد يدل على
هذين الامرين والاول هو اجزاء المؤمنة حاصل في المقيس وهو كفارة اليمين
بالنص المطلق وهو قوله تعالى او تحرير رقبة فلا يفيد تعديته فهي اي
التعدية في الثاني فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها اي عين تعدية
العدم وان كانت غيرها فهي مقصودة منها اي وان كانت تعدية القيد غير
تعدية القيد فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام ان

ان تعدية القيد هي تعدية العدم وان سلم ان مفهوم تعدية القيد غير
مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد فبطل قوله
نحن نعدي القيد فثبت العدم ضمنا بل العدم ثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعي
فلا يصح القياس فتكون اي تعدية القيد لاثبات ما ليس بحكم شرعي وهو
عدم اجزاء الكافرة فانه عدم اصلي وابطال الحكم الشرعي وهو اجزاء
الرقبة الكافرة في كفارة اليمين الذي دل عليه المطلق وهو قوله تعالى
في كفارة اليمين او تحرير رقبة وكيف يقاس مع ورود النص فان
شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى او على عدمه
وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا ليجوز بالقياس
جواب عن الدليل الذي ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد
ان اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق
عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية
والعام يخص بالقياس اتفاق بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس
ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله لان التخصيص
بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعي وهنا يثبت القيد
ابتداء بالقياس لانه قيد اولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا
مبطلا للنص فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص
اذا خص اولا بدليل قطعي وفي مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق
بنص اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس
فلا يكون كتخصيص العام وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم
الكبائر لما ذكر الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز نزل الى هذه

المسئلة الجزئية وذكر فيها مانعا اخر يمنع القياس وهو ان القتل من اعظم
الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تغلظ
الكفارة بقدر غلظ الجناية لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة بهذا الاشكال
اورده عليه صاحب المحصول وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة
فاجاب بقوله لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو
فايت جنس المنفعة وهذا ما قال علماؤنا ان المطلق ينصرف الى الكامل اي
الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كالماء المطلق لا ينصرف الى ماء الورد
فلا يكون حمله على الكامل تقييدا ولا يقال انتم قيدتم بقوله عم في خمس من
الابل زكوة بقوله في خمس من الابل السائمة زكوة مع اتحادهما في السبب
والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحدت الحادثة اذا
دخلا على السبب كما في صدقة الفطر وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا
تبايعتم بقوله واشهدوا ذوي عدل منكم مع اتحادهما في حادثتين قال
فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا
ذوي عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله لان
قيد السائمة انما ثبت بقوله عم ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة
والعدالة بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا

فصل

حكم المشترك التأمل حتى يترجح احد معانيه ولا يستعمل في اكثر من معنى
واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع اعلم ان الواضع لا يخ اما ان وضع
المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الآخر او لكل منهما مع الآخر
اي للمجموع او لكل منهما مطلقا والثاني غير واقع لان الواضع لم يضعه
للمجموع والا لم يصح استعماله في احدهما بدون الاخر بطريق الحقيقة لكن

لكن هذا صحيح اتفاقا وايضا على تقدير الوقوع استعماله يكون استعمالا في
احد المعنيين وان وجد الاول والثالث يثبت المدعى لان الوضع تخصيص
اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب
ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار
الاخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ
في المعنيين وقوله لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا ان المشترك انما
يصح استعماله في المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف اما
على التقديرين الآخرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا ولا مجازا لاستلزامه
الجمع بين الحقيقة والمجاز فان اللفظ اذا استعمل في اكثر من معنى واحد بطريق
المجاز يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي معا
وهذا لا يجوز فان قيل يصلون على النبي الاية والصلوة من الله رحمة
ومن الملائكة استغفار قلنا لا اشتراك لان سياق الكلام لايجاب الاقتداء
فلابد من اتحاد المعنى الصلوة من الجميع لكنه تختلف باختلاف الموصوف
كساير الصفات لا بحسب الوضع اعلم ان المجوزين تمسكوا بقوله تعالى ان الله
وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار
وقد اوردوا على هذه الاية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس
من المتنازع فيه فان الفعل متعدد لتعدد الضماير فكانه كرر لفظ يصلي
واجابوا عن هذا بان التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى
هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لا نجوز في مثل هذه الصورة
اي في صورة تعدد الضماير ايضا فيكون الاية من المتنازع فيه والجواب
الصحيح لنا ان في الاية لم يوجد استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد لان

سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته في الصلوة على
النبي م فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لانه لو قيل ان الله تعالى
يرحم النبي والملائكة يستغفرون له يا ايها الذين امنوا ادعوا له لكان هذا
الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لا بد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان
معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد والله اعلم انه تعالى
يدعو ذاته بايصال الخير الى النبي م ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي
قال ان الصلوة من الله الرحمة فقد اراد هذا المعنى لا ان الصلوة وضعت
للرحمة كما ذكر في قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله ايصال الثواب
ومن العبد الطاعة ليس المراد ان المحبة مشتركة من حيث الوضع بل المراد انه
اراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى ذلك ومن العبد هذا واما
المجازي فكارادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى
لاجل اختلاف الموصوف فلا بأس به ولا يكون هذا من باب الاشتراك
بحسب الوضع ولم يثبتوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه ليفهم منه
ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لا ان معناه مختلف وضعا
وهذا جواب حسن تفردت به وتمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له
من في السموات الآية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب
فما نسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما نسب
الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض فان قوله تعالى وكثير من الناس
يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة على الارض
اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع
الناس اقول تمسكهم بهذه الآية لا يتم اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في

الجميع وما ذكروا ان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار لاسيما المتكبرين
منهم لايمسهم الانقياد اصلا وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الراس
على الارض في الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات الا من يحكم باستحالة التسبيح
من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيمة مع ان محكم التنزيل
ناطق بهذا وقد صح ان النبي م سمع تسبيح الحصى وقوله تعالى ولكن لا تفقهون
تسبيحهم يحقق ان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على الوحدانية فان قوله
لا تفقهون لا يليق بهذا فعلم ان وضع الراس خضوعا له غير ممتنع من الجمادات
بل هو كاين لا ينكره الا منكر خوارق العادات **القسم الثاني** في استعمال
اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع له يشمل الوضع اللغوي والشرعي والعرفي
والاصطلاحي فاللفظ حقيقة اي بالحيثية التي يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول
الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من
حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة
والمجاز على المعنى اما مجازا واما على انه من حيث خطاء العوام وان استعمل في
غيره لعلاقة بينهما فمجاز اي وان استعمل في غير ما وضع له بحيثية ما سواء كان
من حيث اللغة او نحوها فمجاز بالحيثية التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول
الشرعي مجاز في المعنى الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة
واللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن
من جهتين ولا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد فاستعمال اللفظ
في غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعا فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني بسبب
الوضع الثاني واما المنقول فمنه ما غلب في معنى مجازي للموضوع له الاول
حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس

اى حقيقة فى الثانى مجاز فى الاول من حيث النقل وهو اما الشرع او العرف
او الاصطلاح ومنه ما غلب فى بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقى كالدابة
مثلا فمن حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصت
به اى خصت الدابة بالفرس مع رعاية المعنى اى المعنى الاول وهو ما يدب
على الارض صارت مجازا اذا اريد به غير ما وضع له وهو ما يدب مع خصوصية
الفرس ومن حيث العرف صارت كانها موضوعة له ابتداء لانها ما خصت
به فكانه لم يراع المعنى فصارت استعماله فظهر ان اعتبار المعنى الاول فيه
وهو ما يدب ليس لصحة اطلاقه اى المنقول عليه الضمير يرجع الى المعنى الاول
ويراد بالمعنى الاول الافراد التى يوجد فيها المعنى الاول كما فى الحقيقة
فان فى الحقيقة انما يعتبر المعنى ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك
ولا لصحة اطلاقه اى المنقول على المعنى الثانى وهو ما يدب مع خصوصية
الفرس كما فى المجاز فان فى المجاز انما يعتبر المعنى الاول وهو المعنى الحقيقى ليصح
اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثانى
بل لترجيح هذا الاسم على غيره اى اعتبار المعنى الاول فى الاسم المنقول انما
هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء فى تخصيصه بالمعنى الثانى اى تخصيص
هذا الاسم بالمعنى الثانى والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان الوضع
قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد تعتبر كالقارورة والخمر واعتبار المعنى
الاول فى الوضع الثانى لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة الاطلاق والا
يلزم ان يسمى الدرة قارورة فلهذا السر لا يجرى القياس فى اللغة فلا يقال
ان ساير الاشربة خمر لمعنى مخامرة العقل فان المخامرة ليس مرعى فى الخمر لصحة الاطلاق
الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية لوضع الواضع لهذا

ههنا اللفظ مناسبا له فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم تزل اقدام
من سوغ القياس فى اللغة الا للغفلة عنه فيطلق الاسد على كل من يوجد
فيه الشجاعة مجازا بخلاف الدابة والصلوة اى لما علم ان اعتبار المعنى
الاول فى المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول
واعتبار المعنى فى المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد
فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة فى العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب
ولا يصح اطلاق اسم الصلوة شرعا على كل دعاء وثبت ايضا ان الحقيقة
اذا قل استعمالها صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة ثم كل
واحد من الحقيقة والمجاز ان كان فى نفسه بحيث لا يستتر المراد به فصريح
والا فكناية فالحقيقة التى لم تهجر صريح والتى هجرت وغلب معناها المجازى
كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية اعلم ان الصريح
والكناية اللذين هما قسما الحقيقة صريح وكناية فى المعنى الحقيقى واللذين
هما قسما المجاز صريح وكناية فى المعنى المجازى وعند علماء البيان الكناية
لفظ يقصد بمعناه اى بمعناه الموضوع له معنى ثان ملزوم له وهى لا تنافى
ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن قصد به معنى آخر كما فى طويل
النجاد فانه استعمل فى الموضوع له لكن المقصود والغرض من طويل النجاد طول
القامة وطول القامة ملزوم لطول النجاد بخلاف المجاز فانه استعمل فى غير
ما وضع له فينافى ارادة الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز اما فى المفرد
وقد مر تعريفهما واما فى الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده
فالنسبة حقيقية وان نسب الى غيره لملابسة بين الفعل والمنسوب اليه
فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع البقل فقوله عنده اى عند المتكلم اعلم ان تعتبر

العلماء قالوا الى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل
عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا لان
الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال الدهري انبت الربيع البقل فقد اسند
الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع ان الربيع ليس بفاعل في
العقل هو كاذب في هذا الكلام كما اذا قال رجل جائني زيد نفسه مريدا
معناه الحقيقي والحال انه لم يجئ فكلامه حقيقي مع انه كاذب فالمراد من الفاعل
عنده ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب

فصل هذا الفصل في انواع علاقات المجاز وهي مذكورة في الكتب
غير مضبوطة لكني اوردتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلي اذا اطلقت لفظا
على مسمى هذا يشمل اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراد يصدق
عليها ذلك المعنى فكان ينبغي ان يقول فان اردت عين الموضوع فحقيقة
لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو انواع المجازات فقال
واردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان حصل له اي لذلك المسمى بالفعل
في بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤول المراد ببعض
الازمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه وانما
لم يقيد في المتن بعض الازمان بهذا القيد لان التقدير تقدير استعمال
اللفظ في غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقي حاصل لذلك المسمى فان كان
زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا
فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه او بالقوة فمجاز بالقوة
كالمسكر للخمر التي لم تشرب او لم ار ايت وان لم يحصل له اصلا اي لا
بالفعل ولا بالقوة فلا بد وان تريد معنى لازما لمعناه الوضعي ذهنا اي

اي ينتقل الذهن من الوضعي اليه والمراد منه الانتقال في الجملة ولا يشترط
ان يلزم من تصوره تصوره كالبصير اذا اطلق على الاعمى وكالغائط وهو
اي اللازم الذهني اما ذهني محض ان لم يكن بينهما لزوم في الخارج كتسمية
الشيء باسم مقابله كما يطلق البصير على الاعمى او منضم الى العرفي ان كان بينهما
لزوم في الخارج ايضا بحسب عادت الناس كالغائط فانه لما وقع في العرف
قضاء الحاجة في المكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف
ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون ذهنيا منضما الى العرفي او الخارجي
اي يكون الذهني منضما الى الخارجي ان كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب عادات
الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجي قسمين عرفيا وخلقيا فسمي الاول
عرفيا والثاني خارجيا وحينئذ اي اذا كان اللزوم الذهني منضما الى العرفي او الخارجي
اما ان يكون احدهما جزء الآخر كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمع
للواحد نظير اطلاق اسم الكل على الجزء والرقبة للعبد نظير اطلاق اسم الجزء على
الكل او خارجا عنه عطف على قوله جزء الآخر وحينئذ اما ان لا يكون اللازم
صفة للملزوم وهو اي اللزوم اما بحلول احدهما في الآخر كاطلاق اسم المحل
على الحال وبالعكس واما بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا
الغيث اي النبت وبالعكس كقوله وننزل لكم من السماء رزقا وهذا يحتمل العكس
ايضا اي قوله تعالى وننزل لكم من السماء رزقا يحتمل اطلاق اسم السبب على
المسبب لان الرزق سبب غائي للمطر واما بالشرطية كقوله تعالى وما كان الله
ليضيع ايمانكم اي صلوتكم نظير اطلاق الشرط على المشروط وكالعلم على المعلوم
نظير اطلاق المشروط على الشرط او يكون صفة وهو الاستعارة وشرطها ان يكون
الوصف بينا كالاسدي لا به لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع

واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم
اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجرى
المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذى هو علة غائية لها وكالجزء
مع الكل فان الجزء تبع للكل اى بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء
يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح ان يطلق هذا اللفظ ويراد به جزء الموضوع له
والكل محتاج الى الجزء فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل باللفظ الموضوع
للجزء فاطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز فى صورة
يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون
الرأس والرقبة اما اطلاق اليد وارادة الانسان فلا يجوز وكالمحل فانه
اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال الى المحل وايضا على العكس اى ان
كان المقصود هو الحال كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء والمراد من
الحلول الحصول فيه وهو اعم من حلول العرض فى الجوهر واعلم ان الاتصالات
المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع تصلح علاقة للمجاز ايضا كالاتصال فى
معنى المشروع كيف شرع يصلح علاقة للاستعارة اى ينظر فى التصرفات المشروعة
كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على اى وجه شرع
فالبيع عقد شرع تمليك المال بالمال والاجارة شرعت تمليك المنفعة بالمال
فاذا حصل اشتراك تصرفين فى هذا المعنى يصح استعارة احدهما للآخر كالوصية
والارث فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوائج الميت
كالتجهيز والدين فالحاصل انه كما يشترط للاستعارة فى غير الشرعيات
واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق
عليها الذى يلزم من تصورها تصوره وكالسببية عطف على قوله كالاتصال فى

فى المعنى المشروع كالنكاح ام انعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة
والنكاح لملك المتعة وذلك اى ملك الرقبة سبب لهذا اى لملك المتعة فاطلق
اللفظ الذى وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة فكذا النكاح غيره عندنا
اى نكاح غير النبى عم ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو
كانت امة ثبت الهبة وعند الشافعى رح لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج
لقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى
كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان
والايتلاف بينهما واستمداد كل منهما فى المعيشة بالآخر الى غير ذلك مما يطول تعداده
وغير هذين اللفظين اى غير لفظ النكاح والتزويج قاصر فى الدلالة عليها اى
على المصالح المذكورة قلنا الخلوص فى الحكم وهو عدم وجوب المهر اى صحة النكاح
بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوصة بك اما فى غير النبى عم فالمهر واجب وايضا
يحتمل ان يكون المراد والله اعلم انا احللنا لك ازواجك حال كونها خالصة
لك اى لا يحل ازواج النبى عم لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه امهاتهم لا
فى اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة الرسالة وايضا ملك الامور اى المصالح المذكورة
ثمرات وفروع وبنى النكاح للملك له عليها اى للزوج على الزوجة حتى يلزم المهر
عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده اذ هو المالك اى لو كان وضعه
لتلك المصالح وهى مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج وما كان
الطلاق بيده خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح
للملك له عليها واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فاولى ان يصح بلفظ
يدل عليه وانما يصح بهما اى بلفظ النكاح والتزويج لانهما صارا علمين لهذا العقد
جواب سؤال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح والتزويج لا يدلان على الملك

لغة ينبغي ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما لانهما صارا علمين
لهذا العقد اى بمنزلة العلم فى كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب
فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى وكذا ينعقد اى النكاح بلفظ البيع لما قلنا من
طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المتعة فالجملة
عطف على قوله فكذا النكاح غيره عندنا فان قيل ينبغي ان يثبت العكس ايضا
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب اى ينبغي ان يصح اطلاق اسم النكاح
وارادة البيع او الهبة بطريق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك
المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة قلنا انما كان كذلك اى انما يصح اطلاق اسم
المسبب على السبب اذا كان اى السبب علة شرعت للحكم اى لذلك المسبب
اى كون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب كالبيع للملك فان الملك
يصير كالعلة الغائية له فان قال ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت
فشراه متفرقا يعتق فى الثانى لا الاول رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فشرى
نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط
وهو ملك العبد فانه بعد اشتراء النصف لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت
عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى نصف الآخر يعتق هذا النصف
لانه بعد اشتراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا انه مشترى العبد
وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول
والصفة المشبهة على الموصوف فى حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما
هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوى لكن فى بعض الصور صار
هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشترى من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء
يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا

عرفا ففى قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفى قوله ان اشتريت
يراد الحقيقة العرفية والمسئلة المذكورة غير موح فى هذا الموضع
بل الحق المسئلة التى باتى وهى قوله فان قال عنيت باحدهما الآخر
صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف يعنى فى صورة ان ملكت
عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم
المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق
فى قوله ان ملكت ويعتق فى قوله ان اشتريت فقد غلظ ما هو
اغلظ عليه وفى قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء
الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة
لا قضاء لانه اراد تخفيفا انما اذا كان سببا محضا هذا متعلق
بقوله انما كان كذلك اذا كان علة فلا ينعكس اى لا يصح اطلاق
اسم المسبب على السبب على ما قلنا وهى قوله فاذا كانت الاصلية
والفرعية من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين الى آخره فانه قد
يفهم منه انه اذا لم يكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجرى المجاز
من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضى اليه ولا يكون شرعية
لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعية لاجل حصول ملك المتعة لان
ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما فى العبد والاخت
من الرضاع ونحوهما فيقع الطلاق بلفظ العتق اى بناء على الاصل
الذى نحن فيه فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق
لازالة ملك المتعة و[illegible] وتلك الازالة سبب لهذه اى
ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذ هى تفضى اليها وليست

هذه اي ازالة ملك المتعة مقصودة منها اي من ازالة ملك الرقبة
فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعي لما قلنا اذا لم يكن
للمسبب معنى من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب ولا
يثبت ايضا بطريق الاستعارة جواب اشكال وهو ان يقال
سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اسم المسبب على السبب
لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة ولا بد في الاستعارة من وصف
مشترك فبينه بقوله اذ كل منهما اسقاط مبني على السراية واللزوم
اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها
واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان
فيهما اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في
البعض وباللزوم عدم قبوله الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة ايضا
لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع ولا اتصال
بينهما فيه اي بين الاعتاق والطلاق في معنى المشروع كيف شرع
لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية فان
في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق
الطائر اذا قوي وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت
البكر اذا ادركت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة فان قيل الاعتاق
ازالة ملك عند ابي حنيفة رح على ما عرف في مسألة تجزي الاعتاق والطلاق
ازالة القيد فوجد المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما قلنا نعم يعني ان الاعتاق
ازالة الملك عند ابي حنيفة في مسألة تجزي الاعتاق لكن بمعنى ان التصرف واقع
عن المالك في اي ازالة الملك لا بمعنى ان الشارع وضع الاعتاق لازالة

الملك

الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة اي يراد بالاعتاق اثبات
القوة المخصوصة لان الشارع وضعه له فيرد على هذا ان الاعتاق
في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغي ان لا
يسند الى المالك فانه ما اثبت قوة فاجاب بقوله فيسند الى المالك مجازا
لانه صدر منه سببه وهو ازالة الملك فيكون التجوز في الاسناد كما
في انبت الربيع البقل او يطلق اي الاعتاق عليها اي على ازالة الملك
مجازا فقوله اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب وح يكون المجاز في المفرد فقوله او يطلق
عطف على قوله فيسند فان قيل ليس مجازا هذا اشكال على قوله
او يطلق عليها مجازا اي ليس اطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق
المجاز بل هو اسم منقول اي منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة
شرعية قلنا منقول في اثبات القوة المخصوصة لا في ازالة الملك
ثم يطلق مجازا على سببه وهو ازالة الملك يرد عليه اي على ما سبق
ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية انما يعتبر
الطلاق وهو ازالة القيد لا ازالة الملك لا اللفظ الاعتاق حتى يقولوا
الاعتاق كما هو فالاتصال المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك
وازالة القيد ولا يتعلق بحثنا ان الاعتاق ما هو فالجواب اعلم
ان هذا الجواب ليس لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد حق
بل يبطل الاستعارة بوجه آخر وهو ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد
وليست اي ازالة الملك لازمة لها اي لازالة القيد فلا يصح استعارة
هذه اي ازالة القيد لتلك اي لازالة بل على العكس فان الاستعارة

لايجري الا من طرف واحد كالاسد للشجاع وكذا اجارة الحر عطف
على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالحر حتى لو كان عبدا
يثبت البيع ينعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب
لملك المنفعة وهذه المسئلة ايضا مبنية على الاصل المذكور ان الشيء
اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس ولا يلزم عدم
الصحة فيما اضافه الى المنفعة جواب اشكال وهو ان يقال اذا صح استعارة
البيع للاجارة ينبغي ان يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه
الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ لان ذلك ليس بطريق
المجاز دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك اشارة الى عدم الصحة باللفظ
المذكور لان المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة
اليها لا يصح فكذا المجاز عنها فالاجارة انما صح اذا اضيف العقد الى العين
فان العين تقوم مقام المنفعة في اضافة العقد ثم اعلم ان في الامثلة
المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق و
الاجارة بلفظ البيع الحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق
اطلاق اسم السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا لملك المتعة الذي
يثبت بالنكاح بل اطلاق اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما في
اللازم وهو الاستعارة ثم ان ما لا يثبت العكس على ما ذكرت ان
الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد واما مثال الملك والبيع صحيح
واعلم انه قد يعتبر السماع في انواع العلاقات لا في افرادها فان ابداع
الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من السماع
فان النخلة يطلق على الانسان الطويل دون غيره فعلنا لاشتراط المشابهة في

اخص

اخص الصفات مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم عند ابي حنيفة
وعندهما في حق الحكم فعند ابي حنيفة التكلم بهذا ابني للاكبر سنا منه في
اثبات الحرية خلف عن التكلم به في اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح
من حيث انها مبتداء وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف
عن ثبوت البنوة بهذا اللفظ والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان
الاصل وعدم ثبوته لعارض فيصح عنده لا عندهما اتفق العلماء
على ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية
فعندهما في حق الحكم اي الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت
الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ
بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند ابي حنيفة في حق التكلم فبعض
الشارحين فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن
لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد المعنى بطريق المجاز خلفا
عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم
فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا
ابني اذا اريد به البنوة والوجه الاول صحيح في المعنى مفيد للغرض فان لفظ
هذا ابني خلف عن هذا حر اي قائم مقامه والاصل وهو هذا حر صحيح
لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثاني اليق بهذا المقام لامرين
احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف
الا في جهة الخلفية فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو
الخلف بل الخلاف يكون في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني اذا كان
مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة في حق الحكم اي حكمه المجازي

خلف عن حكم الحقيقي وعند ابي حنيفة رح هذا اللفظ خلف عن عين
هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف
في الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان
المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلف يكون هو الاصل والخلف لا
في جهة الخلفية والامر الحق ان فخر الاسلام قال انه يشترط صحة الاصل من حيث
انه مبتدا وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد
وتعذر العمل بحقيقته اي بالمعنى الحقيقي فصحة الاصل من حيث انه مبتدا
مخصوص بهذا ابني فاما هذا حر فانه يصح مطلقا والعمل بالحقيقة
غير متعذر فعلم ان الاصل هذا ابني مرادا به البنوة فحاصل الخلاف انه
اذا استعمل اللفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان الحقيقي بهذا
اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح وعنده
لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية لهما ان في المجاز ينتقل الذهن
من الموضوع له الى لازمه فالثاني اي اللازم مبني على الاصل اي الموضوع
له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية
في حق الحكم فلا بد من امكانه اي امكان الاول هو المعنى الموضوع له
لتوقف المعنى المجازي عليه وايضا بناء على الاصل المتفق عليه وهو
ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل كما في مسئلة مس السماء
فان امكان الاصل فيها شرط لصحة الخلف وصورة المسئلة ان يحلف
بقوله لامس السماء تجب الكفارة لان الكفارة خلف عن البر ففي
كل موضع يمكن البر ينعقد اليمين وتجب الكفارة وفي مسئلة مس
السماء البر وهو مس السماء ممكن في حق البشر كما كان للنبي عليه السلام

وجد وتعذر العمل بالمعنى الحقيقي ١٢

فان حلف لا يشرب الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا تجب الكفارة
لان الاصل وهو البر غير ممكن فالمسئلتان مسئلتان والفرق
الذي بينهما وانما لم يذكر في المتن مسئلة الكوز لان المعتاد في كتبنا ذكرهما
معا فكل منهما ينبي عن الاخر قلنا موقوف على فهم الاول لا على ارادته
اذ لا جمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى الحقيقي والمجازي
فيها اي في الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب امكان
الاول وحيث توقف على فهم الاول وفهم الاول موقوف على صحة
اللفظ من حيث العربية يكفي صحة اللفظ من حيث العربية فاذا فهم الاول
وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو تحققه من حين ملكه فان
هذا المعنى لازم للبنوة فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير نية لانه
متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لانه استحضار المنادي بصورة الاسم
بلا قصد المعنى فلا يجري الاستعارة لتصحيح المعنى فان الاستعارة تقع اولا
وبواسطته في اللفظ فيستعار اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط
هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة تقع اولا
في المعنى لا تجري الاستعارة في الاعلام لان الاعلام لا تدل على المعنى كحاتم ونحوه
ولا يعتق بقوله يا حر لانه موضوع له فان قيل قد ذكر في علم البيان ان زيدا
اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير الة لانه دعوى امر مستحيل قصدا
لان التكذيب والتصديق انما يتوجهان الى الخبر وانما يكون الاستعارة
اذا حذف المشبه نحو رأيت اسدا يرمي وان كان هذا امرا مستحيلا ايضا
فان القصد الى الرؤية هنا فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة اعلم
ان الاستعارة عند علماء البيان اعطاء معنى الحقيقة في الشيء لاجل المبالغة في

هما

في المعنى صح

اي اسد الفلك الذي هو مقصود ١٢

التشبيه مع حذف المشبه لفظاً ومعنى فالاستعارة لا تجرى في خبر المبتدا
عندهم فقولهم زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آلة بناءً على الدليل الذي
ذكر في المتن فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة بل يكون تشبيهاً وفي التشبيه
لا يتحقق فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا كان مستلزمة لدعوى
امر مستحيل قصداً فهذا عين مذهبهما لان شرط صحة المجاز امكان المعنى
الحقيقي قلنا هذا في الاستعارة في اسماء الاجناس وتسمى استعارة
اصلية لانه يلزم قلب الحقايق لا في الاستعارة في المشتقات وتسمى استعارة
تبعية نحو نطقت الحال والحال ناطقة فان هذه استعارة بالاتفاق
ولا يلزم هنا قلب الحقايق وهذا ابني من هذا القبيل بعد الذي ذكر ان
زيد اسد ليس باستعارة بناءً على ان الاستعارة لا تقع في خبر المبتدا وانما
هو مخصوص بالاستعارة في اسماء الاجناس اما الاستعارة في المشتقات فانها
تجرى في خبر المبتدا عند علماء البيان كما يقال الحال ناطقة اي دالة استعير
الناطقة للدالة وهذه الاستعارة في خبر المبتدا وقولهم ان الاستعارة في
في خبر المبتدا يستلزم قلب الحقايق اذا كان خبر المبتدا اسم جنس اما
اذا كان اسماً مشتقاً فلا يستلزم قلب الحقايق في نحو الحال ناطقة فلا يجوز
في اسماء الاجناس ويجوز في المشتقات وهنا خبر المبتدا وهو ابني
اسم مشتق لان معناه مولود مني فيجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل
قولنا الحال ناطقة واعلم انهم يسمون الاستعارة في اسماء الاجناس
استعارة اصلية والاستعارة في الافعال والاسماء المشتقة استعارة
تبعية لان الاستعارة انما تقع فيها تبعية ووقوعها في المشتق منه و
سيأتي قريباً ويجب ان تعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن انما

هو

هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة على دلائلهم الواهية و
ذلك ان قولهم زيد اسد ليس باستعارة مع قولهم رأيت اسداً يرمي استعارة
ليس بقوي والفرق الذي ذكرته في المتن ان زيد اسد دعوى امر مستحيل
قصداً بخلاف رأيت اسداً يرمي لا شك انه فرق واه وما ذكر بعد ذلك
ان في اسماء الاجناس لا تجرى الاستعارة في خبر المبتدا وتجرى في اسماء
المشتقة اضعف من الاول وقولهم ان الاول يفضي الى قلب الحقايق
دون الثاني اوهن من نسج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس في
الاستحالة ادون من قولهم زيد اسد فما الذي اوجب ان احدهما استعارة
والآخر ليس باستعارة وانما اذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج
اليها فان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق علم
ان امكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق
بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم هذا ابني من قبيل المشتقات
فيصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي مسئلة قال بعض (في الاشتغال)
ان فقهية لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة فيتقدر بقدر
الضرورة قلنا لا ضرورة في استعماله لانه انما يستعمل لاجل المعنى الذي
يأتي من بعد واذا لم يكن الضرورة في استعماله بل يكون معنى الضرورة انه
اذا استعمل اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن فعلى المجازي
فهذه الضرورة لا تنافي العموم بل العموم انما يثبت ان استعمل المتكلم
واراد به المعنى العام ولا مانع لهذا لانه ما وجد في الاستعمال ضرورة
وهو احد نوعي الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو
في كلام الله تعالى كثير كقوله يريد ان ينقض فاقامه وقوله لما طغى

الماء والله تعالى منع الحيض عن الغير تفسير نظيره قوله عليه السلام
لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به
الطعام اجماعاً فلا يشمل غيره عنده ذكر الصاع واراد ما فيه بطريق
اطلاق اسم المحل على الحال **مسئلة** لا يراد من اللفظ الواحد معناه
الحقيقي والمجازي معاً لرجحان المتبوع على التابع فلا يستحق معتق المعتق
مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه ولا يراد غير الخمر بقوله عليه السلام
ومن شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت له ولا المس باليد
بقوله تعالى او لامستم النساء لان الوطئ وهو المجاز مراد اجماعاً
اعلم ان لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل وهو المعتق مجاز في
معتق معتق فاذا اوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود
المعتق وكذا اذا اوصى لاولاد فلان او لابنائه وله بنون وبنو بنين
فالوصية لابنائه دون بني بنيه اما دخول بني البنين في الامان في
قوله آمنوا على اولادنا فان الامان لحقن الدم فيبنى على الشبهات وفي
هذه المسئلة روايتان ولا جمع بينهما بالحنث حافياً او متنعلاً في لا يضع
قدمه في دار فلان لانه مجاز عن لا يدخل فيحنث كيف دخل وهذا من باب
عموم المجاز اعلم انه يذكر ههنا مسائل ترى انا جمعنا فيها بين الحقيقة
والمجاز اولها اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث اذا دخل حافياً
او متنعلاً او راكباً والدخول حافياً معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز
فقوله لا يضع قدمه متعلق بقوله لا جمع بينهما وانما حملنا على المعنى المجازي
لان معنى الحقيقي مهجور اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين
في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وفي العرف صار عبارة عن

از منع الدم

لايدخل

لا يدخل وكذا اي جزء باب عموم المجاز قوله اذا دخل دار فلان يراد به
نسبة السكنى اي يراد بطريق المجاز بقوله في دار فلان كون الدار منسوبة
الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان
ولا يكون فلان ساكناً فيها يحنث بالدخول فيها وهي تعم الملك والاجارة
والعارية لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجاز اي لا يراد نسبة
الملك بطريق الحقيقة وغيرها اي الاجارة والعارية بطريق المجاز
حتى يلزم الجمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز ولا بالحنث عطف على قوله
بالحنث في قوله ولا جمع بينهما بالحنث اذا قدم نهاراً او ليلاً في امرأته كذا
يوم يقدم فلان لانه يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ
دبره صورة المسئلة انه اذا قال لامرأته انت كذا يوم يقدم زيد يحنث
ان قدم نهاراً او ليلاً فاليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فيلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه يذكر دليل على قوله ولا بالحنث
والنهار في لانه يرجع الى اليوم والمراد باليوم في الآية الوقت فاليوم حقيقة
في النهار وكثيراً ما يراد به الوقت مجازاً فاحتجنا الى ضابط يعرف به
في كل موضع ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت والضابط و
هو قوله فاذا تعلق بفعل ممتد فللنهار ولغير ممتد فللوقت لان
الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه اي كون ظرف
الزمان معياراً له اي للفعل والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف
كاليوم للصوم وهذا البحث يأتي في كلمة في في فصل حروف المعاني فان
امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار لان النهار اولى وان لم يمتد
اي الفعل كوقوع الطلاق ههنا اي في قوله انت طالق يوم يقدم زيد

جارة

ان لم يذكر

لا يمتد المعيار فيراد به الآن اذ لا يمكن ارادة النهار باليوم
فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزء من النهار لقوله
تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولان العلاقة موجودة بين معناه
الحقيقي ومطلق الآن سواء كان الآن جزء من النهار او من
الليل ولا بالحنث عطف على قوله بالحنث الذي سبق بالكل الحنطة
وما يتخذ منها عند صاحبيه لا بالكل من هذه الحنطة لانه يراد باطنها عادة
فيحنث بعموم المجاز ولا يرد قول ابي حنيفة ومحمد رح على مسئلة
الجمع بين الحقيقة والمجاز فيمن قال لله على صوم رجب ونوى به
اليمين انه نذر ويمين هذا مقول القول حتى لو لم يصم يجب القضاء
لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا فهذه ثمرة الخلاف واذا كان نذرا
ويمينا يكون الجمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة
في النذر مجاز في اليمين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه هذا دليل
على قوله ولا يرد ثم اثبت انه يمين بموجبه بقوله لان ايجاب
المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال يمين لقوله تعالى قد فرض
الله لكم تحلة ايمانكم كما ان شراء القريب شراء بصيغته تحرير بموجبه
فالحاصل ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة
موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب
اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازمه لا يكون مجازا كما ان لفظ
الاسد اذا اريد الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة للاسد
بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذي يستعمل و
يراد به لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع له وههنا وقع في خاطري

اشكال

اشكال وهو قوله يرد عليه انه اذا كان بعض الموجبه يكون يمينا
وان لم ينو اليمين كما لو اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينو وان لم
يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ويمكن ان يقال في جواب
الاشكال لا جمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت
النذر بصيغته واليمين بارادته لان الكلام موضوع للنذر وهو ان شاء
فيثبت الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب انه نسلم ان اليمين
هو المعنى المجازي لكن في الاثبات يمكن ان يثبت الكلام المعنى الحقيقي
والمجازي فالحقيقي بمجرد الصيغة سواء اراده او لم يرد والمجازي ان اراد فهذه
المسئلة ينقسم اقساما فان لم ينو شيئا او نوى النذر فقط او نوى النذر
مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين
فقط فنذر ويمين اما النذر فبالصيغة ولا اثر في الارادة فيما نواهما
واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط
وهذا الذي اوردته اشكالا وهو قوله فان قيل يلزم ان يثبت النذر
ايضا اذا نوى انه يمين وليس بنذر لان النذر يثبت بالصيغة فيجب
ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب بقوله قلنا لما نوى المجاز
ونفى حقيقته صدق ديانة لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى
فاذا نفى النذر يصدق بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه
حتى يوجبه قضاء القاضي ولا يصدق في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق
فانه اذا قال اردت المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء
لان هذا حكم فيما بين العباد وقضاء القاضي اصل فيه مسئلة
لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا

وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال كيمين الفور او معنى
او معنى من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت منهم فانه تعالى
لا يامر بالمعصية او لفظ خارج عن هذا الكلام كقوله تعالى فمن شاء
فليؤمن ومن شاء فان سياق الكلام وهو قوله انا اعتدنا يخرجه من
ان يكون للتخيير ونحو طلق امرأتي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا او غير
خارج فاما ان يكون بعض الافراد كما ذكرنا في التخصيص او لم يكن نحو
لا عمل الا بالنية ورفع عن امتي الخطاء والنسيان لان عين فعل الجوارح
لا يكون بالنية وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو
نوعان الاول الثواب والاثم والثاني الجواز والفساد ونحو هما و
الاول بناؤه على صدق عزيمته والثاني بناؤه على ركنه وشرطه فان
من توضأ بماء نجس جاهلا وصلى لم تجز في الحكم لفقد شرطه ويثاب
عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا
مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان
المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول في الحكم وهو الثواب
اتفاقا لا يثبت الاخر اي النوع الاخر وهو الجواز ونحو لا ياكل من هذه
النخلة ولا ياكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البئر حتى اذا
استف او كرع لا يحنث ونحو لا يضع قدمه في دار فلان وكالاستثناء
المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة يصرف الى الجواب لان معناه
الحقيقي مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة فيتناول الاقرار والانكار
اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام اي لا يكون معنى
في المتكلم اي صفة له ولا يكون من جنس الكلام او يكون معنى في المتكلم

اويكون

او يكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة التي من جنس الكلام اما
لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام
آخر اي يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة او غير
خارج عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام او شيء منه يكون دالا
على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض
الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص ان المخصص قد يكون كون بعض
الافراد ناقصا او زائدا فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر فاذا قال
كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة
فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الافراد
وهو غير المكاتب او لم يكن بعض الافراد اولى كما في الفك فانه لا
يراد معنى زائد بالفك مثل العين فانحصرت القرينة في هذه
الاقسام فان قيل قد جعل في فصل التخصيص كون بعض الافراد
اولى من قسم المخصص غير الكلامي وهنا جعل من قسم القرينة
اللفظية فما الفرق بينهما قلت المراد بالمخصص الكلامي ان الكلام
بصريحه يوجب في بعض الافراد حكما مناقضا لحكم يوجبه العام
وكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلاميا فكون بعض الافراد
اولى يكون مخصصا غير كلامي بهذا التفسير وهنا يعني بالقرينة
اللفظية ان يفهم من اللفظ باي طريق كان ان الحقيقة غير
مرادة وفي كل مملوك لي يفهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب فيكون
القرينة لفظية حتى ان الامثلة المذكورة في المتن لكل قسم من
الاقسام فنظيره مذكور عقيب ذلك القسم لكن لم يذكره في كل

مثال ان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عقلاً
او حساً او عادة او شرعاً فنبين بهنا بهذا المعنى ففي يمين
الفور كما اذا ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت
طالق يحمل على الفور والقرينة مانعة من ارادة الحقيقة عرفاً
والمعنى الحقيقي الخروج مطلقاً وفي قوله تعالى واستفزز القرينة
تمنع الحقيقة عقلاً وكذا في قوله فمن شاء فليؤمن لان
التخيير وهو الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله انا اعتدنا
تمنع عقلا وفي قوله طلق امراتي ان كنت رجلا الحقيقة ممتنع
وفي قوله الاعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا وفي لا ياكل
من هذه النخلة او الدقيق حساً وفي لا اشرب من هذه البئر
حساً وعرفاً وفي الاسماء المنقولة اما عرفاً عاماً او خاصاً
او شرعاً وفي التوكيل بالخصومة شرعاً **فان قيل** لا نسلم ان
المعنى الحقيقي ممتنع في قوله لا ياكل من هذه النخلة حساً لان
المحلوف عليه عدم اكلها وهو غير ممتنع حساً بل اكلها كذلك
قلنا اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين
ان يصير ممنوعاً باليمين وما لا يكون ماكولا حساً او عادة
لا يكون ممنوعاً باليمين ثم عطف على اول المسئلة وهو انه
لا بد للمجاز من قرينة فقوله فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة
والمجاز متعارفاً فعند ابي حنيفة رحمه الله المعنى الحقيقي اولى لان
الاصل لا يترك الا للضرورة وعندهما المعنى المجازي اولى ونظيره
لا ياكل من هذه الحنطة يصرف الى القضم عنده وعندهما الى

اكل

الى اكل ما فيها **مسئلة** وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معاً
كقوله لامرأته وهي اكبر سناً منه او معروفة النسب هذه
بنتي اما الحقيقة اي المعنى الحقيقي وهو النسب في الفصل الاول
اي في اكبر سناً منه فظاهر وفي الثاني فلانها اي الحقيقة والمراد
المعنى الحقيقي اما ان يثبت مطلقاً اي في حقه وفي حق من اشتهر
النسب منه اي دعوته معتبرة في حقهما بان يثبت النسب (يكون صح)
منه وينتفي ممن اشتهر منه وهو متعذر لانه ثبت نسبها ممن
اشتهر منه واما ان يثبت منه وينتفي ممن اشتهر النسب منه
ولا يمكن هذا اي ثبوت النسب من المدعي وانتفاؤه ممن
اشتهر منه لانه ثبت ممن اشتهر منه او في حق نفسه فقط
اي ثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه فقط بان يثبت
منه من غير ان ينفي ممن اشتهر منه وذا متعذر اي الثبوت
في حق نفسه فقط لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون
اي تكذيب الشرع المدعي اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل
التكذيب والرجوع بخلاف العتق فانه لا يحتمل التكذيب والرجوع
واما المجاز عطف على قوله واما الحقيقة والمراد ان المعنى المجازي
متعذر وهو التحريم فلان التحريم الذي يثبت بهذا اي بلفظ هذه
بنتي مناف لملك النكاح فلا يكون حقاً من حقوقه بيانه ان ثبت
التحريم بهذا اللفظ لا يخلو اما ان يثبت التحريم الذي يقتضي صحة
النكاح السابق او التحريم الذي لا يقتضيها والثاني منتف لانه لو
قال لاجنبية معروفة النسب هي بنتي يكون لغواً فعلم انه ان ثبت

التحريم يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق ويكون
حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا ممتنع لان
هذا اللفظ يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح السابق
فكيف يثبت به التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح واعلم
ان تقرير فخر الاسلام على هذا الوجه ان الحقيقة اما ان يثبت في
حقه وحق من اشتهر منه وذا غير ممكن او في حقه فقط وهذا اما
ان يثبت في حق النسب وذا متعذر لان الشرع يكذبه او في حق
التحريم وذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذي يثبت بهذا مناف
لملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فلتلك المنافاة
ايضا والفرق بين التحريم الاول والثاني ان المراد بالاول
ما ثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب موجب للحرمة
والمراد بالتحريم الثاني ما ثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف
اذا اريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون
هذا مجازا بل انما يكون مجازا اذا اطلق السقف واريد به الجدار
فاقول لا حاجة الى قوله اما ان يثبت في حق النسب او في
حق التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب
لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل
فهذا الترديد يكون قبيحا والدليل المنافي بهذا التحريم المدلول
التزاما ليس كونه منافيا لملك النكاح بل الدليل المنافي هو
عدم ثبوت الموضوع له فعلم انه ان ثبت التحريم لا يثبت الا
بطريق المجاز وذا متعذر ايضا للمنافاة المذكورة ولو ورد بهذا

الوجه

الوجه وهو انه ان ثبت التحريم ههنا فاما ان يثبت بطريق الالتزام
وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطريق المجاز
وهو ايضا محال للمنافاة المذكورة لكان احسن **مسئلة**
الداعي الى المجاز **اعلم** ان المجاز يحتاج الى عدة اشياء المستعار منه
وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع و
المستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة
الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي وهو
يرمي في رأيت اسدا يرمي والامر الداعي الى استعمال المجاز فانك
اذا حاولت ان تخبر عن رؤية شجاع فالاصل ان تقول رأيت
شجاعا فاذا قلت رأيت اسدا فلا بد ان يوجد امر يدعو الى
ترك استعمال ما هو الاصل في المعنى المطلوب واستعمال ما هو خلاف
الاصل وهو المجاز وذلك الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي
اختصاص لفظه اي لفظ المجاز بالعذوبة فربما يكون لفظ الحقيقة
لفظا ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب
منه او صلاحيته للشعر اي اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام
موزونا واذا استعمل لفظ المجاز يكون الكلام موزونا او السجع
فاذا كان السجع داليا مثل الاحد والعدد فلفظ الاسد
يستقيم السجع لا لفظ الشجاع واصناف البديع اي المحسنات
البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك
فانه ربما يتأتى بالمجاز ويفوت بالحقيقة ويدخل فيها السجع ايضا
وقد افرد بالذكر كالتجنيس ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ

المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك
ههنا مجاز استعمل ليجانس الشرك فان بينهما شبه الاشتقاق
او معناه اي اختصاص معناه ممن ههنا شرع في الداعي المتعلق
بالتعظيم كاستعارة اسم ابي حنيفة لرجل عالم فقيه متق
او التحقير كاستعارة البهيمة وهو الذباب الضعيف للجاهل او
الترغيب او الترهيب اي اختصاص المعنى المجازي بالترغيب
او الترهيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات لترغيب
السامع واستعارة السم لبعض المطعومات لتنفير السامع
او زيادة البيان اي اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان
فان قولك رايت اسدا يرمي ابلغ في الدلالة على الشجاعة
من قولك رايت شجاعا فان ذكر الملزوم بينة على وجود
اللازم وفي المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال
المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة بلا بينة او لطف الكلام
بالرفع عطف على قوله اختصاص لفظه اي الداعي الى استعمال
المجاز قد يكون لطف الكلام كاستعارة بحر من المسك
موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخييلية او زيادة
شوق الى ادراك معناه فيوجب هذا سرعة التفهم او
مطابقة م تمام المراد بالرفع عطف على قوله او لطف
الكلام اي الداعي الى استعمال المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد

لفحم فيه

لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب
سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد بالرفع عطف على قوله او لطف الكلام
اي الداعي الى المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن ان يكون معناه
مطابقة تمام المراد في زيادة وضوح الدلالة او نقصان وضوح الدلالة فان
دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها تكون على نهج واحد فاذا حاولت
ان تؤدي المعنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلابد من
ان تستعمل لفظ المجاز فان المجازات متكثرة فبعضها اوضح في الدلالة وبعضها
اخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة الحقيقة بل
المجاز يخل بالفهم قلنا لما كانت القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم
اذا كان المستعار منه امرا محسوسا ويكون اشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى
المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز اوضح من الحقيقة وايضا لما ذكرنا
ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وان المجاز يوجب سرعة التفهم
يؤيد هذا المعنى ويمكن ان يكون معناه ان يؤدي بعبارة لسانه كنهه
ما في قلبه فانك اذا اردت وصف الشيء بالسواد على مقدار مخصوص فاصل
المراد ان تصفه بالسواد وتمام المراد ان تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ
الموضوع يدل على اصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية
السواد فلابد ان يذكر شيء يعرف السامع كمية سواده فيشبه به او يستعار
له ليتبين للسامع تمام المراد او غير ذلك بالرفع ايضا اي يكون الداعي الى
المجاز غير ما ذكرنا في هذه المواضع مما ذكرنا في مقدمة كتاب الوشاح وفي فصل
التشبيه والمجاز فاني قد ذكرت في مقدمته وفي فصل التشبيه ان الغرض من
التشبيه ما هو فانه يكون غرضا للاستعارة ايضا وفي فصل المجاز ان المجاز ربما

لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا ولا يكون فيه مبالغة في التشبيه وربما
يكون مفيدا ويكون فيه مبالغة في التشبيه كالاستعارة **فصل** وقد
يجري الاستعارة التبعية في الحروف ذكر علماء البيان ان الاستعارة على
قسمين استعارة اصلية وهي في اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهي في
المشتقات والحروف وانما قالوا انها تبعية لان الاستعارة في المشتقات لا تقع
الا تبعية وقوعها في المشتق منه كما تقول الحال ناطقة اي دالة فاستعير
الناطقة للدالة تبعية استعارة النطق للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف
فان الاستعارة تقع اولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه اي في الحرف كاللام
مثلا فيستعار اولا التعليل للتعقيب فان التعقيب لازم للتعليل فان
المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب وهو اعم من ان يكون
تعقيب العلة المعلول ثم بواسطتها اي بواسطة استعارة التعليل للتعقيب
يستعار اللام له اي للتعقيب نحو لدوا للموت وابنوا للخراب لما كان الموت
عقيب الولادة جعل كأن الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل واريد
ان الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف وقوع المعلول عقيب علته وهذا
بناء على ان اللام يدخل في العلة الغائية وهي الغرض ولا شك انه معلول
للعلة الفاعلية فعلم ان اللام الداخلة في الغرض داخلة حقيقة على المعلول
وهنا نذكر حروفا تشتد الحاجة اليها وتسمى حروف المعاني منها حروف العطف
الواو لمطلق العطف بالنقل عن ائمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهي
بين الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان
ولا يمكن هذا في رجل وامرأة فادخلوا واو العطف وقولهم لا تأكل السمك
وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء اما في السعي

السعي بين الصفا والمروة فوجب الترتيب بقوله عم ابدؤا بما بدأ الله تعالى
لا بالقرآن فان كونهما من الشعائر لا يحتمله اي الترتيب وقوله عم ابدؤا
بما بدأ الله لا يدل على ان بدأ الله تعالى موجبة لبدايتكم لكن تقديمه
في القرآن لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم والاهمية او غيرهما ولا شك ان هذا
يقتضي الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب في الحقيقة بما لاح له من وحي
غير متلو وبالنسبة الى علمنا بقوله ابدؤا وزعم البعض انه للترتيب عند ابي ح
وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحد عنده والثلث عندهما في ان
دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا اي زعم
ذلك البعض باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده كما يتعلق الثاني والثالث
بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط
وفي المنجز يقع واحدة لانه لا يبقى المحل للثاني والثالث وعندهما يقع جملة
لان الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا اي لا ترتيب في صيرورته هذا
اللفظ تطليقا عند الشرط كما اذا كرر ثلث مرات مع غير المدخول بها قوله
ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط يقع الثلث كذا ههنا وان قدم
الاجزية اي قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت
الدار يقع الثلث اي اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزية
المتوقفة دفعة فان قيل اذا تزوج امتين بغير اذن مولاهما ثم اعتقهما
المولى معا صح نكاحهما وبكلامين منفصلين اي قال اعتقت هذه ثم قال
للاخرى بعد زمان اعتقت هذه او بحرف العطف اي قال اعتقت هذه وهذه
بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب هكذا وضع المسئلة في اصول شمس الائمة
واما فخر الاسلام رحمه الله وضع المسئلة هكذا رجل زوج امتين من رجل بغير

اذن مولاهما وبغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج لاحاجة الى التقيد
به وعلى تقدير ان يقيد به لابد ان يقبل النكاح فضولي آخر من قبل الزوج
اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح وقد قيد في الحواشي
كون نكاح الامتين بعقد واحد اتباعا لوضع المسئلة في الجامع الكبير فلا حاجة
لنا الى التقييد به اذ البحث الذي نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد
او بعقدين وفي الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثيرا من المسائل
في سلك واحد وبعض تلك المسائل تختلف بالعقد الواحد وبعقدين كما
اذا كان نكاح الامتين برضى المولى ورضاهما دون الزوج فان هذه
المسئلة تختلف بالعقد الواحد وبعقدين فلاجل هذا الغرض قيد بعقد واحد
وان اردت معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير وان زوجه الفضولي
اختين بعقدين فاجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا اي
قال اجزت نكاحهما او بطرف العطف اي قال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا
اي بطل نكاح كل واحد منهما فجعلتموه للقران وان قال اعتق ابي في مرض
موته هذا او هذا وهذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك فان اقر متصلا
عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني
وثلث الثالث لانه لما قال اعتق ابي هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث
لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت وهذا وسكت
فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثاني مع نصف الاول لكن
لما عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فموجبه عتق ثلث
الثالث مع ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع
عن الاولين فجعلتموه للقران اي جعلتم حرف العطف فيما اذا اقر متصلا للقران

للقران بمنزلة قولهم اعتقهم ابي معا لانه لو لم يكن للقران بل يثبت الترتيب
كان كمسئلة السكوت قلنا اما الاول فلانه لما عتقت الاولى لم تبق الثانية
محلا يتوقف نكاحها على عتقها فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم تبق الا
محلا للنكاح فبطل نكاحها واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على
آخره اذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وهنا اشارة الى ان في
المسئلتين كذلك اي آخر الكلام مغير لاوله اما في الاختين فلان اجازة
نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى واما في الاخبار بالاعتاق فلان
قوله اعتق ابي هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث
منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون مغيرا الاول الكلام
بخلاف الامتين اي في المسئلة الاولى ليس آخر الكلام مغيرا للاول لانه
اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا
يتوقف اول الكلام وفي مسئلة الاختين آخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقد
ذكر في الجامع للحصيري قد قيل لا فرق بين مسئلة الامتين ومسئلة الاختين
بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو ان في مسئلة الامتين قال هذه
حرة وهذه حرة وفي مسئلة الاختين قال اجزت نكاح هذه وهذه فانه افرد
لكل واحد منهما خبرا في مسئلة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على الآخر
وفي مسئلة الاختين لم يفرد فيتوقف حتى لو افردها صح نكاح الاولى ولو لم
يفرد في الامتين بان قال اعتقت هذه وهذه عتقا معا وصح نكاحهما وقد يدخل
بين الجملتين فلا يوجب المشاركة ففي قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق تطلق
الثانية واحدة وانما تجب هي اي المشاركة اذا افتقر الآخر الى الاول فيشارك
الاول اي آخر الكلام اوله فيما تم به الاول بعينه اي بعين ما تم لا بتقدير مثله

اي مثل ما تم ان لم يمتنع الاتحاد اي ان لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول متحدا
في المعطوف والمعطوف عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق
ليس كتكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلث عند ابي حنيفة
هنا بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد فيتعلق
طالق وطالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت لا بتقدير
مثله اي لا بتقدير شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق
ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله او بتقديره اي بتقدير مثله وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله
ان امتنع اي الاتحاد نحو جاءني زيد وعمرو ولابد ان يكون مجي زيد غير مجي عمرو
وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القران في النظم يوجب
القران في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة على الصبي كما لا يجب الصلوة
عليه يجب ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون المخاطب باحدهما
عين المخاطب بالآخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله اقيموا الصلوة لا يكون
مخاطبا بقوله اتوا الزكوة لكنا نقول انما لا يجب الزكوة على الصبي لانها عبادة
محضة والصبي ليس من اهلها لا للقران في النظم والقائل بوجوب الزكوة على
الصبي يقول الخطاب بالصلوة والزكوة يتناول الصبيان لكن العقل خصهم
عن وجوب الصلوة اذ هي عبادة بدنية لا عن وجوب الزكوة اذ هي عبادة مالية
يمكن اداء الولي عنه وهذا فاسد عندنا الاشارة راجعة الى ايجاب الشركة
في الجمل لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية ففي قوله ان دخلت الدار
فانت طالق وعبدي حر يتعلق العتق بالشرط ايضا لان هذه الجملة في قوة
المفرد في حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف الاسمية

الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك طالق فان اظهار الخبر هنا دليل على
عدم مشاركته في الجزاء ولما ذكر ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه
انما تثبت اذا افتقرت الثانية فقوله وعبدي حر في قوله ان دخلت
الدار فانت طالق وعبدي حر يرد اشكالا لانها جملة تامة غير مفتقرة
الى ما قبلها فينبغي ان لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستانفا عطفا على
المجموع فاجاب بانها في قوة المفرد في حكم الافتقار مع انها جملة تامة
لان مناسبتها الجزاء في كونهما جملتين اسميتين ترجح كونها معطوفة على
الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء واذا كانت معطوفة على الجزاء يكون في
قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة وايضا الواو للعطف والاصل
في العطف الشركة فيحمل على الشركة ما امكن وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا
الى ما قبله حقيقة كما في المفرد او حكما كالجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد ح
يحمل على الشركة ليكون الواو على اصلها جارية بقدر الامكان اما اذا لم
يمكن حملها على الشركة فلا يحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا يكون في قوة
المفرد فلا يكون مفتقرة الى ما قبلها اصلا كما في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
فالواو يكون لمجرد النسق والترتيب ففي قوله ان دخلت الدار فانت
طالق وضرتك طالق يمكن حمل قوله وضرتك طالق على الوجهين لكن
اظهار الخبر وهو طالق في قوله وضرتك طالق ترجح العطف على المجموع لا على
الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء يكفي ان يقول وضرتك فقوله بخلاف
وضرتك طالق يرجع الى قوله يتعلق العتق بالشرط ولهذا جعلنا قوله تعالى
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء لا قوله تعالى واولئك هم
الفاسقون ولاجل ما ذكرنا في قوله وعبدي حر مما يوجب كونه معطوفا

على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضربك طالق من قيام الدليل على عدم
المشاركة في الجزاء جعل قوله ولا تقبلوا الخ فان قوله ولا تقبلوا جملة انشائية
مثل قوله فاجلدوا والمخاطب بهما الائمة وقوله واولئك جملة اخبارية
وليس الائمة مخاطبين بها فدليل المشاركة في الجزاء قايم في ولا تقبلوا
ودليل عدم المشاركة قايم في اولئك عطفنا الاول على الجزاء الاخر وثمرة
هذا يأتي في اخر فصل الاستثناء الفاء للتعقيب فلهذا تدخل في الجزاء فان قال مطلب الفاء
ان دخلت هذه الدار فهذه فانت طالق فالشرط ان تدخل على الترتيب
من غير تراخ وقد تدخل على المعلول نحو جاء الشتاء فتاهب وقد يكون المعلول
عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه ونحو لن يجزي
ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فان قال بعت هذا العبد منك
فقال الاخر فهو حر يكون قبولا بخلاف قوله وهو حر ولو قال لخياط ايكفيني
هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفي يضمن كما قال
ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على العلل نحو ابشر فقد اتاك
الغوث ونظيره ادّ الي الفا فانت حر يعتق في الحال وكذا انزل فانت آمن
اعلم ان اصل الفاء ان تدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يتعقب العلة
وانما تدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة
غائية للعلة فيصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار انها معلول
من ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر
اذا ملك لم يكن ذا هبة فدعه فدولته ذاهبة ونظايره كثيرة وانما قلنا يعتق
في الحال لان قوله فانت حر معناه لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا
للامر لان جواب الامر لا يقع الا الفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب

الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة
على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت
مقدرة فلا كما تقول ان تأتني اكرمك ولا تقول ائتني اكرمتك بل يجب ان
يقال ائتني اكرمك فكذا في الجملة الاسمية تقول ان تأتني فانت مكرم ولا تقول
ائتني فانت مكرم فكما لا تجعل الماضي بمعنى المستقبل فكذلك لا تجعل الاسمية
بمعنى المستقبل بالطريق الاولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل
ومدلول الماضي قريب منه لاشتراكهما في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان
مطلب ثم فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بمعناه بالطريق الاولى ثم
وهو اي الترتيب مع التراخي صح للترتيب مع التراخي راجع الى التكلم عنده اي عند ابي حنيفة رح والى الحكم عندهما
فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يتعلقن
جميعا وينزلن مترتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم تكن يقع
واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها اي عند ابي حنيفة رح
في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما لم يذكر تقديم الجزاء لانه يأتي بحث
قوله فان قدم الشرط فيدل على ان البحث السابق في تقديم الجزاء يقع
الاول اي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت لان
التراخي عنده انما هو في التكلم ويلغو الباقي لعدم المحل لان المرأة غير مدخول
بها وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني اي وقع في الحال لعدم تعلقه
بالشرط كانه قال ان دخلت فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق ولغا الثالث
لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق
وفي المدخول بها اي ان قدم الجزاء ولم يذكره للعذر السابق نزل الاول
والثاني اي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت عليهما ثم قال

انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت المرأة مدخولا بها يكون محلا فيقع
تطليقتان وتعلق الثالث لقربه بالشرط وان قدم اي الشرط تعلق الاول
ونزل الباقي وهذا ظاهر وانما جعل ابو حنيفة رح التراخي راجعا الى التكلم
لان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع في الانشاءات لان الاحكام
لا تتراخى عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا
كما في التعليقات فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يصير كانه
قال عند الدخول انت طالق وليس هذا القول في الحال تطليقا اي تكلما
بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط بل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده
على سبيل التدارك نحو جاء زيد بل عمرو فلهذا اي فلان فرعه في قوله له على
الف بل الفان يجب ثلثة آلاف لانه لا يملك ابطال قوله الاول كقوله انت
طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا قلنا الاخبار يحتمل التدارك وذا في العرف
نفي انفراده ذا اشارة الى التدارك اي التدارك في الاعداد بكلمة بل
يراد به نفي الانفراد عرفا نحو سني ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه
لا يحتمل الكذب اي الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك
الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب فقلنا تعقيب لقوله بخلاف الانشاء اي لما
لم يكن الانشاء محتملا للصدق والكذب قلنا يقع الواحدة اذا قال ذلك
اي قوله انت طالق واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه اذا قال لغير
المدخول بها انت طالق واحدة لا يمكن التدارك والابطال لكونه انشاء فاذا
وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين بخلاف التعليق وهو قوله لغير
المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين فانه يقع الثلث
عند الشرط لانه قصد ابطال الاول اي الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط

مطلب بل

بالشرط وافراد الثاني بالشرط مقام الاول اي قصد تعليق الكلام
الثاني بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الاول ولا يملك الاول
اي الابطال المذكور ويملك الثاني اي الافراد المذكور فيتعلق بشرط آخر
اي يتعلق الثاني وهو قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان احدهما
ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت الدار فانت
طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلاث فصار كما قال لا بل انت طالق
ثنتين ان دخلت بخلاف الواو فانه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثاني
بواسطة الاول كما قلنا اي بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان
دخلت فانت طالق وطالق وطالق فان الواو للعطف مع تقرير الاول فيتعلق
الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون
الوقوع على الترتيب ولما لم يبق المحل بوقوع الاول لا يقع الثاني والثالث
كما قلنا في حرف الواو ولكن للاستدراك بعد النفي اذا دخل في المفرد وان
دخل في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها وهي بخلاف بل اعلم ان لكن
للاستدراك فان دخل في المفرد يجب ان يكون بعد النفي نحو ما رايت زيدا
لكن عمروا فانه تدارك عدم رؤية زيد برؤية عمرو وان دخل في الجملة
لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين في النفي والاثبات فان كانت
الجملة التي قبل لكن مثبتة وجب ان يكون الجملة التي بعدها منفية وان كانت
التي قبلها منفية وجب ان يكون التي بعدها مثبتة وهي بخلاف بل في ان
بل للاعراض عن الاول ولكن ليس للاعراض عن الاول فان اقر لزيد
بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر
لان النفي يحتمل ان يكون تكذيبا لاقراره فيكون اي النفي ردا الى المقر ويكن

مطلب لكن

ان لا يكون او يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد
المقر فاقر بهذا لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه
كان في الحقيقة لعمرو فقوله لكن لعمرو بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف
عليه اي على قوله لكن لعمرو وبشرط الوصل لان بيان التغيير لا يصح
الا موصولا وقد ذكرنا في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل
على الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير ان صدر
الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما معا لا انه يثبت الحكم في الصدر
ثم يخرج البعض وعلى هذا قالوا في المقضي له بدار بالبينة اذا قال ما كانت
لي قط لكنها لزيد وقال زيد باع مني او وهب لي بعد القضاء ان الدار لزيد
وعلى المقضي له القيمة للمقضي عليه لانه اذا وصل فكانه تكلم بالنفي والاستدراك
معا فيثبت موجبهما معا وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك لزيد ثم تكذيب الشهود
واثبات ملك المقضي عليه لازم لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين ...مرو صحيح
وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد فيكون حجة عليه اي على المقضي له لا على
زيد فيضمن القيمة ثم ان اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله رجع الى اول البحث
وهو ان لكن للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط ام لا اي يصلح ان يكون
ما بعد لكن تداركا لما قبله او لا فان صلح حمل على التدارك والا فهو كلام
مستانف اي ان لم يتسق اي لا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها
يكون ما بعدها كلاما مستانفا نحو لك علي الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب
الكلام متسق فصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب فان قوله لا لا يمكن
حمله على نفي الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب
ولا يكون الكلام متسقا مرتبطا فحملناه على نفي السبب فلما نفى كونه قرضا تدارك

تدارك بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا ولا يكون ردا للاقرار بل يكون
نفي السبب بخلاف ما اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح
لكن اجيزه بمائتين ينفسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لانه لا يمكن اثبات
هذا النكاح بمائتين ففي هذه المسئلة الكلام غير متسق لان اتساقه ان
لا يصح النكاح الاول بمائة لكن يصح بمائتين وذا لا يمكن لانه لما قال لا اجيز
النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بمائتين فيكون
نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحملنا قوله لكن اجيزه
مطلب او — بمائتين على انه كلام مستانف فيكون اجازة لنكاح آخر مهره مائتان او
لاحد الشيئين لا للشك فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من المحل وهو
الاخبار بخلاف الانشاء فانه حينئذ للتخيير كآية الكفارة وقوله هذا حر او هذا
انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء ويكون هذا اي
ايقاع العتق في ايهما شاء انشاء حتى يشترط صلاحية المحل حينئذ اي حين
ايقاع العتق في ايهما شاء واخبار لغة عطف على قوله انشاء فيكون بيانه
اظهار الواقع فيجبر عليه اي على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء في
الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد
وقال احدكما حر او قال هذا حر او هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار بها
فمن حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير اي يكون له ولاية ايقاع هذا العتق
في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك
ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون
انشاء بل اظهارا لما هو الواقع فلما كان للبيان وهو تعيين احدهما شبهان
شبه الانشاء وشبه الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية

المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ومن
حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا جبر في الانشاآت بخلاف
الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان وهذا ما قيل ان البيان
انشاء من وجه واخبار من وجه وفي قوله وكذلك هذا او هذا ابهام حرف
حج فلهذا اي لما قلنا ان او في الانشاء للتخيير اوجب البعض التخيير في كل انواع
قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم
من خلاف او ينفوا قلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية وهي معلومة
عادة من قتل او قتل واخذ مال او تخويف فالقتل جزاؤه القتل والقتل او اخذ مال صح
والاخذ جزاؤه القتل والصلب واخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف
جزاؤه النفي اي الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال
فان اخذ وقتل فعند ابي حنيفة ان شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل
او صلب لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد ولهذا قالا في هذا حر او هذا
لعبده ودابته انه باطل لان وضعه لاحدهما الذي هو اعم من كل وهو
غير صالح للعتق هنا وقال ابو حنيفة يحمل على الواحد المعين مجازا اذ العمل
بالحقيقة متعذر ولو قال هذا حر او هذا وهذا يعتق الثالث ويخير في الاولين لعبيده صح
كانه قال احدهما حر وهذا ويمكن ان يكون معناه هذا حر او هذان فيخير بين
الاول والاخيرين لكن حمله على قولنا احدهما حر وهذا اولى لوجهين
الاول انه حينئذ يكون تقديره احدهما حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه يكون
تقديره هذا حر او هذان حران ولفظ حر مذكور في المعطوف عليه لا لفظ
حران فالاولى ان يضمر في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه والثاني
ان قوله او هذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله لان الواو

الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيتوقف اول الكلام على المغير لا على اول الكلام صح
ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فصار
معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما وهذان الوجهان
تفردهما خاطري واذا استعمل في النفي تعم نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لا
هذا ولا ذاك لان تقديره لا تطع احدا منهما فيكون نكرة في موضع النفي
فان قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا
يحنث بفعلهما لا احدهما لان المراد المجموع اي لا يحنث بفعل احدهما لانه حلف على بفعلهما صح
انه لا يفعل هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع الا ان يدل
الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم
فان الدليل دال على ان المراد احدهما في النفي اي لا افعل احدا منهما لا
هذا ولا ذاك بان لا يكون للاجتماع تأثير في المنع اي دلالة الدليل على ان
المراد احدهما انما تثبت بان لا يكون للاجتماع تأثير في المنع واعلم ان
هذه اليمين للمنع فان كان لاجتماع الامرين تأثير في المنع اي انما منع
لاجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما اذا حلف لا يتناول السمك واللبن فهنا
للاجتماع تأثير في المنع فان تناول احدهما لا يحنث اما في الصورة الاولى
فالدليل دال على انه انما حلف لاجل ان كلا منهما محرم في الشرع فالمراد نفي
كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما وايضا كما ان الواو للجمع فانها ايضا نائبة
عن العامل فيحتمل ان يراد لا يفعل المجموع فلا يحنث بفعل واحد منهما ويحتمل ان
يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا فيتعدد اليمين فيحنث بفعل كل واحد منهما
فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه بحث بديع
يحتاج اليه في كثير من المسائل وهو قد يكون للاباحة نحو جالس الفقهاء

مطلب التخيير والاباحة

او المحدثين والفرق بينهما وبين التخيير ان المراد فيه احدهما فلا يملك الجمع
بينهما بخلاف الاباحة فله ان يجالس كلا النوعين اعلم ان المراد بالتخيير
منع الجمع وبالاباحة منع الخلو ويعرف بدلالة الحال ان المراد ايهما فعلى
هذا قالوا في لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له ان يكلمهما لان الاستثناء
من الحظر اباحة وقد تستعار لحتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب
عليهم لان احدهما يرتفع بوجود الآخر كالمغيا يرتفع بالغاية فان حلف لا
ادخل هذه الدار او ادخل تلك فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل مطلب حتى
الثانية اولا بر حتى للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى رأسها وقد يجي للعطف
فيكون المعطوف اما افضل او اخس وقد يدخل على جملة مبتدأة فان ذكر
الخبر نحو ضربت حتى زيد غضبان جواب الشرط هنا محذوف اي فيها اذ فالخبر
ذلك والا اي وان لم يذكر الخبر يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى
رأسها بالرفع اي ماكول وان دخلت الافعال فان احتمل الصدر الامتداد
والآخر الانتهاء اليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا والا فان
صلح لان يكون سببا للثاني يكون بمعنى كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة
والا فللعطف المحض فان قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح حنث
ان اقلع قبل الصياح لان حتى للغاية في مثل هذه الصور وان قال
عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني
لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه
ولو قال حتى اتغدى عندك فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار
كقوله ان لم آتك فاتغدى عندك حتى اذا اتغدى من غير تراخ بر وليس هذا اي
للعطف المحض نظير في كلام العرب بل اخترعوه اي الفقهاء استعارة حروف

حروف الجر الباء للالصاق والاستعانة فيدخل الوسائل كالاثمان فان
قال بعت هذا العبد بكر يكون بيعا وفي بعت كرا بالعبد يكون سلما فتراعى
شرائطه ولا يجري الاستبدال في الكر بخلاف الاول فان قال لا تخرج
الا باذني يجب لكل خروج اذن لان معناه الا خروجا ملصقا باذني وفي
الا ان آذن لا اي ان قال لا تخرج الا ان آذن لا يجب لكل خروج اذن
بل ان آذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث قالوا لان
المستثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس
من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا
عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه
الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد
مرة فارتفع المنع اقول يمكن تقريره على وجه آخر وهو ان ان مع الفعل قد يجي
بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينا لسعة الكلام تقول اتيك خفوق النجم اي
وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل
خروج اذن ويمكن ان يجاب بانه على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة اخرى
بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك وقالوا ان دخلت
في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي يتعدى الى المحل فيتناول كله وان دخلت
في المحل نحو وامسحوا برؤسكم لا يتناول كل المحل تقديره الصقوها برؤسكم اعلم
ان الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمفعول في وصول
اثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الآلة بل
يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسحت الحائط بيدي لان
الحائط اسم للجميع وقد وقع مقصودا فيه ادخله بخلاف اليد فاذا ادخل الباء

في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد كلمة على للاستعلاء ويراد به الوجوب لان الدين يعلوه ويركبه معنى ويتعمل للشرط نحو يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا وهو في المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق بهذا بيان علاقة المجاز وانما يراد به المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها لا تقبل الخطر والشرط حتى تصير قمارا فاذا قال بعت هذا العبد على الف فمعناه بالف وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط عملا باصله اي عند ابي حنيفة رح كلمة على في الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط فتحمل على معناها الحقيقي ففي طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عنده لانها للشرط عنده واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط ويجب عندهما اي ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض اما من فقد مر مسائلها اي في فصل العام في قوله من شئت من عبيدي الى الانتهاء الغاية فصدر الكلام ان احتمله فظاهر اي ان احتمل الانتهاء الى الغاية والا فان امكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذاك نحو بعت الى شهر ثم يتاجل الثمن لان صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعت واجلت الثمن الى شهر وان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه يحمل على تاخير صدر الكلام ان احتمله اي التاخير نحو انت طالق الى شهر ولا ينوي التنجيز والتاخير يقع عند مضي شهر وعند زفر رح يقع في الحال فيبطل قوله الى شهر ثم الغاية ان كانت غاية قبل تكلمه نحو بعت هذا البستان من هذا الحائط الى ذلك

ذلك والكلمة السمكة الى راسها لا تدخل تحت المغيا وان لم تكن اي ان لم تكن غاية قبل تكلمه فصدر الكلام ان لم يتناولها فهي لمد الحكم فكذلك نحو اتموا الصيام الى الليل فان الصدر لا يتناول الغاية وهي الليل فيكون الغاية ح لمد الحكم اليها فقوله كذلك جواب الشرط اي لا يدخل الغاية تحت المغيا وان تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها تتناول المرفق فذكرها لاسقاط ما وراءها اي ذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية نحو الى المرافق فتدخل تحت المغيا وللنحويين فيه اي اربعة مذاهب الدخول الا مجازا اي دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا وعكسه اي المذهب الثاني هو ان لا يدخل الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب والاشتراك اي المذهب الثالث هو الاشتراك اي دخول الغاية تحت المغيا في اي بطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضا بطريق الحقيقة والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن هذا هو المذهب الرابع وما ذكرنا في الليل وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا يدخل تحت حكم المغيا والمرافق وهو صدر الكلام لما تناول الغاية يدخل تحت حكم المغيا يناسب هذا الرابع اي معنى ما ذكرنا وما ذكر النحويون في المذهب الرابع شيء واحد وانما الاختلاف في العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب الاربعة لان تعارض الاولين اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية فلا يثبت دخولها

يحت حكم المغيا وان تناوله لا يثبت خروجها ببعض الشرح ان قالوا الى
غاية للاسقاط فلا يدخل تحته اي بعض المتأخرين من اصحابنا الذين
شرحوا كلام علمائنا المتقدمين بينوا بهذا الوجه وهو ان الى للغاية والغاية
لا يدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية ههنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا
يدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد
لما كانت اسما للجميع لا يكون الغاية غاية لغسل المجموع لان غسل المجموع الى
المرافق فقوله الى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض
الذي سقط غسله هو البعض الذي يلي الابط فقوله الى المرافق غاية
لسقوط غسل ذلك البعض فلا تدخل تحت السقوط فان قال له علي
من درهم الى عشرة تدخل الاول للضرورة لانه جزء لما فوقه والكل
بدون الجزء لا الآخر عند ابي حنيفة رح فيجب تسعة وعندهما يدخل الغايتان
فيجب عشرة وعند زفر لا يدخل الغايتان فيجب ثمانية ويدخل الغاية
في الخيار عنده اي باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد في الخيار اي يكون
الخيار ثابتا في الغد عند ابي حنيفة رح لان قوله على انه بالخيار يتناول
ما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط ما وراءه وكذا في الاجل واليمين في رواية
الحسن عنه اي عن ابي حنيفة رح لما ذكرنا في المرافق اما الاجل فنحو بعت الى
رمضان اي لا اطلب الثمن الى رمضان واما اليمين فنحو لا اكلم زيدا
الى رمضان فان قوله لا اطلب الثمن ولا اكلم يتناول العمر فقوله الى رمضان
لاسقاط ما وراءه وفي للظرف والفرق ثابت بين اثباته واضماره في نحو صمت
هذه السنة يقتضي الكل بخلاف صمت في هذه السنة فلهذا في انت
طالق غدا يقع في اول النهار يكون واقعا في جميع الغد وفي الغد ان

مطلب

وفي الغد ان نوى آخر النهار يصح ولو قال انت طالق في الدار يطلق
حالا الا ان يعني في دخولك الدار فيتعلق به وقد يستعار للمقارنة
ان لم يصح ظرفا نحو انت طالق في دخولك الدار فيصير بمعنى
الشرط فلا يقع بانت طالق في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط
فلا يقع بانت طالق في مشية الله تعالى ويقع في علم الله تعالى
لانه يراد به المعلوم اعلم ان التعليق بالمشية متعارف لا التعليق
بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله وذلك لان مشية الله تعالى
متعلقة ببعض الممكنات دون البعض واما علم الله تعالى فانه
متعلق بجميع الممكنات دون البعض والممتنعات فقوله في علم الله
لا يراد به التعليق فالمراد ان هذا ثابت في معلوم الله تعالى اسماء الظروف
مع للمقارنة فيقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق
واحدة مع واحدة وقبل للتقديم فيقع واحدة ان قال لها اي
لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان القبلية
صفة للطلاق المذكور اولا فلم يبق محل للآخر وثنتان لو قال
قبلها اي يقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة
قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولا يقع في الحال والذي وصف
بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على
انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان معا وبعد على
العكس اي لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة
يقع ثنتان لما بينا في قوله قبل واحدة وعند للحضرة فقوله لفلان
عندي الف يكون وديعة لانه لا يدل على اللزوم وكلمات الشرط

مطلب الظروف

ان للشرط فقط فيدخل في امر على خطر الوجود فان قال ان لم
اطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يقع عند الموت
فيقع في آخر الحياة واذا عند الكوفيين فجيء للظرف وللشرط نحو
واذا الجاس الحيس يدعى جندب ونحو واذا تصبك خصاصة فتحمل
وعند البصريين حقيقة في الظرف وقد يجيء للشرط ما سقوط معنى
الظرف ودخوله في امر كائن او منتظر لا محالة ومتى للظرف خاصة
فيقع بادنى سكوت في متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت
لم يطلق فيه فان قال اذا اي ان قال اذا لم اطلقك فانت طالق
فعندهما كمتى اي كقوله متى لم اطلقك انت طالق حتى يقع بادنى سكوت
كما في اذا شئت فانه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس اي لو قال لها
طلقي نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد
بالمجلس بخلاف قوله طلقي نفسك ان شئت فانه يتقيد بالمجلس
وابو يوسف ومحمد رحمهما الله حملا كلمة اذا على كلمة متى في قوله اذا لم اطلقك
انت طالق كما ان اذا محمول على متى بالاتفاق في قوله طلقي نفسك
اذا شئت وعند ابي حنيفة رح كان اي قوله اذا لم اطلقك انت
طالق عند ابي حنيفة رح كقوله ان لم اطلقك انت طالق فاحتاج
ابو حنيفة الى الفرق والفرق انه لما جاز الكلا المعنيين وقع الشك
في مسئلتنا في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وثمة في انقطاع
تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك اي لما جاز اذا المعنى متى والمعنى ان
في قوله اذا لم اطلقك انت طالق ان حمل على متى يقع في الحال وان
حمل على ان يقع عند الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع

بالشك

بالشك فصار مثل ان وثمة اي في طلقي نفسك اذا شئت لما شك
ان الطلاق تعلق في الحال مشيتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشية
وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك انه في الحال معلق فلا ينقطع بالشك
مطلب
وكيف سؤال عن الحال فان استفهام اي السؤال عن الحال وجواب
ان محذوف اي فيها او يحمل على السؤال عن الحال والا بطل اي وان
لم يستقم السؤال عن الحال بطل كلمة كيف وبحث فيعتق في انت
حر كيف شئت لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله انت
حر ويبطل كيف شئت او انت طالق كيف شئت ليست للسؤال
عن الحال بل صارت مجازا ومعناه انت حر او انت طالق باية
كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة وعدمها ان يصح تعلق الكيفية
بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية و
هي ان يكون رجعيا او بائنا اما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق
الكيفية بصدر الكلام ويطلق في انت طالق كيف شئت وتبقى
الكيفية اي كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة مفوضة اليها
ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية وهذا
لانه لما فوض الكيفية اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى
الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلف فلا بد من
اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض اليها واما نيته فلان الزوج
هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فيقع اصل
الطلاق وهو الرجعي وعندهما يتعلق الاصل ايضا اي في انت
طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق ايضا بمشيتها عندهما

ما لا يقبل الاشارة اي ما لا يكون من قبيل المحسوسات فيحاله والحكم
سواء اقول ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض
الاول ليس محلا بل للعرض الثاني كلاهما حالان في الجسم فليس احدهما
اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا ففيما نحن فيه لا نقول
ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدون
الفرع بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن
الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق
احدهما بشيء تعلق الآخر **فصل** في الصريح والكناية الصريح
لا يحتاج الى النية والكناية يحتاج اليها ولاستتارها لا يثبت بها
ما يندرئ بالشبهات فلا يحد بالتعريض كقولت انا بزان قالوا وكنايات
الطلاق تطلق مجازا لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل
بها كالباين مثلا فانه مبهم في انها باينة عن اي شيء عن النكاح
او عن غيره فاذا نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين
وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية
لانهم فسروها بما استتر منه المراد والمراد المستتر هنا الطلاق فيصير
كقوله انت طالق **اعلم** ان علماءنا لما قالوا بوقوع الطلاق البائن
بقوله انت باين وامثاله بناء على ان موجب الكلام هو البينونة
ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات عندكم فالكناية ما استتر
المراد منه والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ فيجب
ان يقع بها الرجعي كما في انت طالق فاجاب مشايخنا بان اطلاق
لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكر في المتن فيقع

بها البائن لان موجب الكلام البينونة وهذا بناء على تفسير الكناية
عندهم ولو فسر وها بتفسير علماء البيان مثبت المدعى وهو البينونة
ولا يحتاج في الجواب الى هذا التكليف وهو ان هذه الالفاظ كنايات
بطريق المجاز فلهذا قال وبتفسير علماء البيان لا يحتاجون الى هذا
التكليف لانها عندهم ان يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم
له فيراد بالباين معناه ثم ينتقل منه بنية الى الطلاق فتطلق على صفة
البينونة لانه اريد به الطلاق فيتصل هذا القول فيراد بالباين معناه
الا في اعتدي فانه يقع به الرجعي وهو استثناء من قوله فتطلق على
صفة البينونة لانه يحتمل ما يعد من الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق
ان كان بعد الدخول وان كان قبله يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب ويرد عليه ان المسبب انما يطلق على السبب اذا كان
المسبب مقصودا منه وهنا ليس كذلك وكذا استبرئي رحمك بعين
هذا الدليل اي الدليل الذي ذكر في اعتدي فيحتمل انه امرها بالاستبراء
الرحم لتتزوج زوجا آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر وكذا انت
واحدة لانه يحتمل الطلاق فاذا نوى يقع بها الرجعي ولا تبين لعدم
دلالته على البينونة **التقسيم الثالث** في ظهور المعنى وخفائه
اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح
بان سيق الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص
يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسخ ايضا يسمى
محكما كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا ظاهر في الحل والحرمة
نص في التفرقة بينهما اي بين البيع والربوا لانه في جواب الكفار

مطلب المفسر والمحكم والنص

بين قواعد التي الحكم مثل الربوا وقوله تعالى مثنى وثلث ورباع فانه
في الحل نص في العدد لان الحل معلوم من غير هذه الآية ولانه لو اورد
الامر بشيء مقيد ولا يكون ذلك الشيء واجبا فالمقصود اثبات هذا القيد
نحو بيعوا سواء بسواء ونظير المفسر قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
وقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة والمحكم قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم وقوله
عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة النظير ان الاولان للمفسر و
المحكم المذكوران في كتب الاصول وفي التمثيل بهما نظر لان الفرق
بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل النسخ والمحكم غير قابل له والمثالان
المذكوران منها قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله تعالى ان
الله بكل شيء عليم في ذلك سواء لانهم ان ارادوا قبول النسخ وعدمه
بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس في الآيتين ما يمنع النسخ
بحسب اللفظ وان ارادوا بحسب محل الكلام او اعم من كل منهما
فكل منهما محكم لان الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما ان الاخبار
بعلم الله تعالى لا يقبله فلاجل هذا اوردت مثالين في الحكم الشرعي
ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى قاتلوا المشركين
كافة مفسر لان قوله كافة سد لباب التخصيص لكنه يحتمل النسخ
لكونه حكما شرعيا وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة محكم
لان قوله الى يوم القيمة سد باب النسخ والكل يوجب الحكم الا انه
يظهر التفاوت عند التعارض واذا خفي لعارض يسمى خفيا وان
خفي بنفسه فان ادرك عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا اصلا
فمتشابه فالخفي كاية السرقة خفيت في النباش والطرار لاختصاصهما

باسم

باسم آخر فنظر ان كان لخفاء المزية يثبت فيه الحكم وان كان للنقصان
لا والمشكل ما الغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل
ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم
فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من
وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحقنا بالظاهر
في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى
فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله
تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة
لان قوله فاغسلوا وجوهكم او لاستعارة بديعة نحو قوله تعالى
قوارير من فضة فقوله لاستعارة عطف على قوله والمشكل
اما الغموض في المعنى وانما اشكل هذا بسبب الاستعارة لان القا رورة
يكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد ان صفاءها صفاء الزجاج
وبياضها بياض الفضة والمجمل كاية الربوا فان قوله تعالى وحرم
الربوا مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما
بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل فيكون مجملا ثم لما بين النبي عليه السلام
الربوا في الاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتامل ليعرف
الربوا في الحكم في غير الاشياء الستة والمتشابه كالمقطعات في اوائل
السور وكاليد والوجه ونحوهما وحكم الخفي الطلب والمشكل الطلب
والتامل والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ان احتيج اليهما كما في
الربوا والمتشابه التوقف اي حكم المتشابه التوقف فهذا من باب
العطف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم نحو في الدار

زيد وبجرة عمرو على اعتقاد الحقيقة بناء على قراءة الوقف على
الا الله ثم قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم فبعض
العلماء قرؤا بالوقف على الا الله وقفاً لازماً والبعض قرؤا بلا وقف
فعلى الاول الراسخون غير عالمين بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا
وهذا أليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات خط الزائغين
والاقرار بحقيقته مع العجز عن دركه خط الراسخين وهذا يفهم من
قوله آمنا به كل من عند ربنا اي سواء علمنا او لم نعلم والاليق بهذا
المقام ان يكون قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا مسئولا للعصمة عن
الزيغ السابق ذكره الداعي الى اتباع المتشابهات الذي يتوقع منه
في الفتنة والضلالة وايضا على ذلك المذهب يقولون آمنا
خبر مبتدأ محذوف والحذف خلاف الاصل فكما ابتلى من له
ضرب جهل بالامعان في السير اي في طلب العلم والمراد بذل المجهود
والطاقة في طلب العلم ابتلى الراسخ في العلم بالتوقف عن طلبه.
وهذا جواب اشكال وهو ان الكلام للافهام فلما لم يكن للراسخين
بالعلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة في انزال المتشابهات فيجب
ان الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلى الجاهل بالمبالغة في طلب العلم
ابتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب فان رياضة
عنانه البليد يكون بالعدو ورياضة الجواد بكبح العنان والمنع السير و
هذا اعظمهما بلوى واعمهما جدوى اي هذا النوع من الابتلاء
اعظم النوعين بلوى فالنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من العالم والجاهل
ابتلاء وانما كان اعظمهما بلوى لان هذا الابتلاء وهو ان يسلم ذلك الى الله

ونقوضه

ونقوضه ويبقى في مدرجة العجز والهوان ويكل ما خفي علمه في علم
الله تعالى ولا يبقى في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين
وقد قيل العجز عن درك الادراك ادراك **مسئلة** قيل الدليل اللفظي
لا يفيد اليقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم
الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل اي لا يكون منقولا من الموضوع
له الى معنى آخر والتخصيص والتقديم او رد وافى مثاله واسروا النجوى
الذين ظلموا تقديره والذين ظلموا اسروا النجوى كيلا يكون من
اكلوني البراغيث والتأخير والناسخ والمعارض العقلي وهي ضعيفة
اما الوجوديات وهي نقل اللغة والنحو والتصريف فلعدم عصمة
الرواة وعدم التواتر واما العدميات وهي من قوله وعدم
الاشتراك الخ فلان مبناها على الاستقراء وهذا باطل اي ما ذكر
ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لان اللغات والنحو والصرف بلغ
حد التواتر اي اللغات المشهورة بعضهم غاية الشهرة ورفع الفاعل
ونصب المفعول وان ضرب وما على وزنه فعل ماض وامثال
ذلك فكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعي كقوله تعالى
ان الله بكل شيء عليم ونحن لا ندعي قطعية جميع النقليات ومن
ادعى ان شيئا من التركيبات يفيد للقطع بمدلوله فقد انكر جميع
المتواترات كوجود بغداد فما هو الا محض السفسطة والعناد و
العقلاء يستعملون الكلام في خلاف الاصل عند عدم القرينة وايضا
قد يعلم بالقرائن القطعية ان الاصل هو المراد والا يبطل فائدة
التخاطب وقطعية المتواتر اصلا **واعلم** ان العلماء يستعملون

العلم القطعي في صحته من احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالمحكم
والمتواتر وثانيهما ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل كالظاهر والنص
والخبر المشهور مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الطمانينة

التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وهي على الموضوع له او جزئه
او لازمه المتاخر عبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وعلى
لازمه المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم لغة ان
الحكم في المنطوق لاجله دلالة اعلم ان مشايخنا لما قسموا الدلالات على
هذه الاربع وجب ان يحمل كلامهم على الحصر لئلا يفسد تقسيمهم **فاقول**
الذي فهمت من كلامهم ومن الامثلة التي اوردوها لهذه الدلالات
ان عبارة النص دلالته على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين
الموضوع له او جزئه او لازمه المتاخر واشارة النص دلالته على
احد هذه الثلثة ان لم يكن مسوقا له وانما قلنا ذلك لان الحكم الثابت
بالعبارة في اصطلاحهم ان يكون ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام
له والحكم الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون سوق
الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين
سيق لايجاب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى
زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب والمعنى الاول وهو ايجاب سهم
من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة فيه فيكون
المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثاني وهو زوال ملكهم عما خلفوا
في دار الحرب جزء الموضوع له اما ان الفقراء هم الذين لا يملكون
شيئا فكونهم بحيث لا يملكون ما خلفوا في دار الحرب جزء لكونهم

بحيث

بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له ثابتا فهي سموا دلالة
على زوال ملكهم عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء
الموضوع له ثابتا بالنظم واما ان اللازم المتاخر ثابت عندهم بالنظم
فانهم قالوا ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لايجاب نفقة
الزوجات على الزوج الذي ولدن لاجله وهو المعنى الموضوع له وفيه
اشارة الى ان الاب منفرد في الانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد
في هذه النسبة فكذا في حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم
خارجي للموضوع له متاخر عنه ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا
اللازم الخارجي المتاخر ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة في الموضوع له
اشارة الى جزئه والمثال الثاني عبارة في الموضوع له اشارة الى لازمه
وهو انفراده بنفقة الاولاد وايضا الى جزئه وهو ان النسب الى الاباء الى
آخر ما ذكره في المتن واذا قالت المراة لزوجها نكحت على امراة فطلقها
فقال ارضاء لها كل امراة لي فطالق طلقت كلهن قضاء فالمعنى
الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سيق الكلام لجزئه الموضوع له وهو
طلاق بعضهن اي غير هذه المراة فيكون عبارة في جزء الموضوع له
اشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا الى الجزء الآخر وهو
طلاق هذه المراة وايضا الى لازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق كوجوب
المهر والعدة ونحوهما وقوله واحل الله البيع وحرم الربوا سيق للازم المتاخر
وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه واشارة الى الموضوع له والى جزئه
والى اللوازم الآخر وانما قيدنا باللازم المتاخر لانهم سموا دلالة اللفظ
على اللازم المتقدم اقتضاء وانما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم على

اللازم المتأخر كالعلة على المعلول اقوى من دلالته على اللازم غير
المتأخر كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة دون الثانية اذ لا دلالة
للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا ولان النص المثبت
للعلة مثبت للمعلول تبعا لها اما المثبت للمعلول فغير مثبت لعلته
التي هي اصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت
بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة
بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين من هذه الابحاث حدود العبارة
والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة النص فهو قوله وعلى الحكم في شيء
اي دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف
اللغة ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص نحو
لا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب فالضرب شيء يوجد فيه الاذى
والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة في المنطوق
وهو التأفيف لاجله ووجه الحصر في هذه الاربع ان المعنى ان كان عين
الموضوع له او جزئه او لازمه غير المتقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام
له واشارة ان لم يسق وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم
يكن شيء من ذلك فان وجد في هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف
اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة النص وان لم توجد فلا
دلالة اصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه لم يفهم احد او
يفهم البعض دون البعض فلا دلالة له من حيث اللفظ اذ الدلالة
اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد
خرج القياس فان المعنى لا يفهم كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا المجتهد

هذا

هذا هو نهاية اقدام التحقيق والتنقيح في هذا الموضع فلم يسبقني احد
الى كشف الغطاء عن هذه الدلالة ومن لم يصدقني فعليه بمطالعة
كتب المتقدمين والمتأخرين كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق
سهمهم من الغنيمة وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب
وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب نفقتها
على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء والى ان للاب ولاية
تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك فيقتضي كمال اختصاص ماله
بابيه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله
ممكن فيثبت هذا والى انفراده بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه
احد في هذه النسبة فكذا في حكمها والى ان اجر الرضاع يستغني عن
التقدير لان الله تعالى اوجب على الاب رزق امهات الولد
من غير تقدير فان اراد استيجار الوالدة لارضاع ولدها يكون ثابتا
بالاشارة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص
لا بالاشارة لعدم ثبوته بالمنطوق وقوله وعلى الوارث اشارة
الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث لان العلة هي الارث لان
النسبة الى المشتق توجب علية المأخذ وكقوله اطعام عشرة
مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة والتمليك ملحق
به وعند الشافعي رح لا يجوز الا بالتمليك كما في الكسوة لان الاطعام
جعل الغير طاعما لا جعله مالكا والحق به التمليك دلالة لان المق
قضاء حوائجهم وهي كثيرة فاقيم التمليك مقامها ولا كذلك
في الكسوة اي لا يكون الاصل في الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر

الثوب فوجب ان يصير العين كفارة وفي التمليك العين الا اعتاق
اذ هي ترد على المنفعة على ان الاباحة في الطعام تتم المقصود اي التمكن
ان الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة في الطعام وهي ان ياكلوا
على ملك المبيح تتم الحق دون اعارة الثوب وهي ان يلبسوا على ملك
المبيح فانه لا يتم بها الحق فان للمبيح ولاية الاسترداد في اعارة الثوب
ولا يمكن الرد في الطعام بعد الاكل وافاد دلالة النص وتسمى فحوى
الخطاب كمفهوله ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى
المفهوم منه وهو الاذى اي المعنى الذي يفهم منه ان التافيف حرام
لاجله وهو الاذى موجود في الضرب بل اشد وكالكفارة بالوقاع
وجبت عليه اي على الرجل نصا وعليها اي على المراة دلالة لان المعنى
الذي يفهم موجبا للكفارة وهو الجناية على الصوم وهو مشترك بينهما
وكوجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب بدلالة النص الوارد في
الوقاع لان المعنى الذي يفهم في الوقاع موجبا للكفارة هو كونه
جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم فيها
بل اولى لان الصبر عنها اشد والداعية اكثر فبالحرى ان يثبت التزاجر
فيهما وكوجوب الحد عندهما في اللواطة بدلالة نص ورد في الزنا
فان المعنى الذي يفهم منه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى
فيه وهذا موجود في اللواطة بل زيادة لانها في الحرمة وسفح الماء فوقه اي
فوق الزنا اما في الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول ابدا واما في سفح
الماء فلانها تضيع الماء على وجه لا يتحقق منه الولد وفي الشهوة مثله
لكن نقول الزنا اكمل في سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك البشر

لان

لان ولد الزنا هالك حكما وفيه افساد الفراش اي فراش الزوج لانه
يجب فيه اللعان ويثبت الفرقة بسببه واشتباه النسب واما تضييع
الماء فقاصر اي ما قالا من تضييع الماء في اللواطة فقاصر في الحرمة لانه
قد يحل بالعزل والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجوده اي وجود الزنا
والترجيح بالحرمة غير ناجع اي ترجيح اللواطة على الزنا بالحرمة غير ناجع
في وجوب الحد لان الحرمة المجردة بدون هذه المعاني اي المعاني المخصوصة
بالزنا وهي هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا توجب
الحد كالبول مثلا وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما بدلالة قوله عليه السلام
لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين احدهما ان القصاص لا يقام الا بالسيف
والثاني ان لا قود الا بسبب القتل بالسيف فان المعنى الذي يفهم موجبا
خال عن الشبهة فيفهم بالجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس متلق بالجزاء
والانتهاك افتعال من النهك يقال سيف نهيك اي قاطع ومعناه
قطع الحرمة بما لا يحل وفي تاج المصادر حرمت كسى شكستن الضرب
جبران بما لا يطيقه البدن وقال ابو حنيفة رحمه الله المعنى جرح ينقض
البنية ظاهرا وباطنا فانه حينئذ يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية
التي بها الحيوة فيكون اكمل وكوجوب الكفارة عند الشافعي رح في
قتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد في الخطاء والمعقودة اوجب
الش فعي عليه الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطاء
وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة واوجب
الكفارة في الغموس بدلالة نص ورد في المعقودة وهو قوله تعالى
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية لانه لما اوجب القتل

الكفارة مع وجود العذر فاولى ان تجب بدونه واذا وجبت
في المعقودة اذا كذبت فاولى ان تجب في الغموس وهي كاذبة
في الاصل لكن نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها جبرا لما ارتكب
فلهذا تؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء وزجر عن
ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة
كقتل المعقودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام فاما الغموس
والغموس كبيرة محضة وهي لا تلائم العبادة وهي تمحو الصغائر
لا الكبائر وقال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات فان قيل ينبغي
ان لا تجب في القتل بالمثقل لانه حرام محض هذا اشكال ورد على
قوله فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة فان القتل
بالمثقل حرام محض فيجب ان لا تجب فيه الكفارة قلنا فيه شبهة
الخطاء اي في القتل بالمثقل شبهة الخطاء فانه ليس بآلة القتل
وهي اي الكفارة مما يحتاط في اثباته فيجب بشبهة السبب كوجوب
القتل الخطاء فان قيل فينبغي ان يجب فيما اذا قتل مستامنا عمدا
فان شبهة قائمة فيه هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطاء فان
قتل المستامن فيه شبهة الخطاء بسبب المحل فان المستامن كافر
حربي فظنه محلا مباحا فقتله كما اذا قتل مسلما ظنه صيدا او حربيا واذا
كان فيه شبهة الخطاء ينبغي ان يجب فيه الكفارة كما في القتل بالمثقل
يجب الكفارة لشبهة الخطاء قلنا الشبهة في محل الفعل فاعتبرت
في القود فانه مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس
فاما الفعل فعمد خالص والكفارة جزاء الفعل وفي المثقل الشبهة

في

في الفعل فاوجب الكفارة واسقطت القصاص فانه جزاء الفعل
ايضا من وجه يعني شبهة الخطاء في قتل المستامن انما هي في محل الفعل
لا في الفعل فان قتل المستامن من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت
الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت
الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستامن ولم يعتبر هذه الشبهة
فيما هو جزاء الفعل من كل وجه وهو الكفارة فلم يجب الكفارة
في قتل المستامن اما القتل بالمثقل فان شبهة الخطاء فيه من حيث
الفعل فاعتبر فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة
حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل
من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه ويستغنى ان
ان يعلم ان الشبهة مما يثبت الكفارة ويسقط القصاص وانما
قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه جزاء الفعل اما الاول
فلقوله تعالى ان النفس بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول يدل
على هذا واما الثاني فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب
والزواجر كالحدود والكفارات انما هي اجزية الافعال ووجوب
القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل والثابت
بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة الا عند التعارض وهو
فوق القياس لان المعنى مدرك لغة لا رأيا بخلاف الدلالة فيثبت بها
ما يندرئ بالشبهات ولا يثبت ذا بالقياس اي ما يندرئ بالشبهات
كالحدود والقصاص قال عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات واعلم
ان بعض المسائل المذكورة في المتن كلام في انها ثابتة بدلالة النص

ام بالقياس فطلبك بالتامل واما المقتضي فنحو اعتق عبدك عني
بالف يقتضي البيع ضرورة صحة العتق فصار كانه قال بع عبدك
عني بالف وكن وكيلي بالاعتاق فيثبت البيع بقدر الضرورة ولا يكون
كالملفوظ حتى لا يثبت وشرطه اي لا يجب ان يثبت جميع شروطه
بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن ما
يحتمل سقوطه في الجملة لا يثبت فقال ابو يوسف هذا تفريع لما مر
من انه لا يثبت شروطه لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح
عن الامر وتستغني الهبة عن القبض وهو شرطها كما يستغني البيع ثمة
من القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول
مما يحتمله اي القبول باللسان في البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطي
لا القبض اي في الهبة ولا عموم للمقتضي اي وان كان المعنى المقتضي
معنى تحته افراد لا يجب ان تثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة فيقدر
بقدرها ولما لم يعم لا يقبل التخصيص في قوله لا اكل لان طعاما ثابت
اقتضاء وايضا لا تخصيص الا في اللفظ فان قيل يقدر اكل وهو
مصدر ثابت لغة ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانها
دلالة تضمنية فالثابت لغة على قسمين حقيقي منطوق كالمصدر
ومجازي محذوف نحو واسال القرية فيصير كقوله لا اكل اكلا ونية
التخصيص في لا اكل اكلا صحيحة بالاتفاق قلنا المصدر الثابت لغة
هو الدال على الماهية لا على الافراد بخلاف قوله لا اكل اكلا فان اكلا
نكرة في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل اذا لم
يكن لا اكل عاما ينبغي ان لا يحنث بكل اكل قلنا انما يحنث لانه مندرج

تحت

تحت ماهية الاكل فان قوله لا اكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم
وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل اصلا
فالحنث لانه على هذا المعنى بطريق الاقتضاء الا ان اللفظ يدل على جميع
الافراد اي بطريق المنطوق فان قيل ان قال لا يساكن فلانا ونوى في
بيت واحد يصح نيته والبيت ثابت اقتضاء قلنا انما يصح نيته
لان المساكنة الكاملة هي التي يسكنان في بيت واحد فنية البيت
الواحد لا يكون من باب عموم المقتضي بل من باب نية واحد محتملي اللفظ
المشترك او نية احد نوعي الجنس وسياتي تمامه في هذا الفصل و
قد غيرت هنا عبارة المتن بالتقديم والتاخير هكذا فنوى الكامل
ولذلك قلنا في انت طالق وطلقتك ونوى الثلث الثلث
ان نيته باطلة لان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي
لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقي نفسك فانه تصح نية
الثلث لان معناه افعلي فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل
بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كسائر اسماء الاجناس على ما ياتي
فان قيل ثبوت البينونة في انت باين امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح
فيه نية الثلث قلنا نعم لكن البينونة على نوعين فيصح نية احدهما
ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد ومما يتصل بذلك
المحذوف وهو ما يغير اثباته المنطوق بخلاف المقتضي نحو واسئل
القرية اي اهلها فاثبات الاهل يغير الكلام بنقل النسبة من القرية
اليه فالمفعول حقيقة الاهل فيكون ثابتا لغة فيكون كالملفوظ
فيجري فيه العموم والخصوص قوله ولذلك اي لما ذكرنا ان المقتضي

نوعان قاصرة وهو ان يكونا في دار واحدة كاملة وهي هذه اي المساكنة صح

لا عموم له اصلا لا يصح بهذا الثلث في انت طالق و طلقتك فان
دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق
اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المراة بالطلاق لكن لا
يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء من المتكلم بهذا اللفظ وانما
ذلك امر شرعي لا اثبات لغة فان قيل الطلاق الذي يثبت من المتكلم
بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا اقتضاء لان المقتضى في اصطلاحهم
هو اللازم المحتاج اليه وههنا ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا
اللفظ فثبوته يكون متأخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية
الثلاث قلنا عنه جوابان احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع
هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية
ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع في جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع
اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا يدل على ثبوت معانيها في
الحال كالفاظ الماضي والفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت
طالق وهو في اللغة للاخبار عن كون المراة موصوفة في الحال فيثبت
الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون
الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان
ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية
الثلث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري
ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص وثانيهما ان قوله انت
طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة المراة لغة ويدل على التطليق
الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة المراة لا يصح فيه نية

الثلث

الثلث لانه غير متعدد في ذاته انما التعدد في التطليق حقيقة و
باعتبار تعدده يتعدد لازمه اي الذي هو صفة المراة فلا يصح فيه
نية الثلث واما الذي هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلث ايضا
لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور في الهداية والجواب الاول شامل
لانت طالق وطلقتك والثاني مخصوص بانت طالق واذا قال
انت طالق طلاقا او انت الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلث ووجهه
على هذا الجواب الثاني مشكل لان الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي
هو صفة المراة لا يصح فيه نية الثلث وفي قوله انت طالق طلاقا
لا شك ان طلاقا هو صفة المراة فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث
فنقول اذا نوى الثلث تعين ان المراد منه الطلاق هو التطليق فيكون
مصدر الفعل محذوف تقديره انت طالق لاني طلقتك تطليقا
ثلاثا وقوله انت الطلاق اذا نوى الثلث معناه انت ذات وقع عليك
التطليقات الثلث اما على الجواب الاول فلا يرد هذا الاشكال اذ لم نقل
ان الطلاق الذي هو صفة المراة لا يصح فيه نية الثلث بل نجوز ذلك
والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلث وان كان صفة للمراة و
قوله كسائر اسماء الاجناس اي اذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس وهو
اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي والاعتباري كسائر
اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا يدل على العدد بل على الواحد
اما حقيقة او اعتبارا على ما يأتي في الفصل الذي يذكر فيه ان الامر لا يدل
على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ويمكن
ان يراد به الواحد الاعتباري اي المجموع من حيث هو المجموع والمجموع من

في الطلاق هو الثلث وقوله فان قيل ثبوت البينونة هذا اشكال على بطلان
نية الثلث في انت طالق وتقديره انكم قلتم ان المصدر الذي ثبت من
المتكلم انت امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث
فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت باين امر شرعي ايضا فينبغي
ان لا يصح فيه نية الثلث وقوله قلنا لكن البينونة جواب عن هذا السؤال
ووجهه ان سلمنا ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من
حيث هي البينونة مشتركة بين الخفيفة وهي التي يمكن رفعها والغليظة
وهي التي لا يمكن رفعها وهي الثلث او هي جنس بالنسبة اليهما ونية
احد المحتملين صحيحة في المقتضى وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد ان
يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما معا فلا بد ان ينوي احدهما لكن
لا يصح فيه نية عدد معين اذ لا عموم للمقتضى فلا دلالة له على الافراد اصلا
ولان المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما يرتفع
به الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك في النوعين لانه لا يتصور فيهما
الاقل المتيقن لان الانواع لا يكون الا متنافية ولا بد ان يصح نية احد
النوعين وايضا لا يصح نية المجاز في المقتضى كنية ثلاث تطليقات في انت
طالق طلاق بناء على انها واحد اعتباري كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق
فانه لا اختلاف بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولا
يمكن ان يقال ان الطلاق يتنوع على ما يمكن دفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فان
الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وقوله فيما يتصل بذلك اي بالمقتضي هو المحذوف
واعلم انه اشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضي ولا يعرفون الفرق
بينهما فيطلقون احدهما حكم الآخر ويغلطون في كثير من الاحكام وان

توهم

4C

توهم متوهم ان يجيء قسما خامسا بعد العبارة والاشارة والدلالة
والاقتضاء فيبطل الحصر في الاربعة المذكورة فهذا وهم باطل لان
مرادنا باللفظ الدال على المعنى في مورد التقسيم اللفظ اما حقيقة و
اما تقديرا فالكل مما هو محذوف لكنه ثابت لغة فانه في حكم الملفوظ
فيكون اللفظ المنطوق والا على اللفظ المحذوف دال على معناه باحد
هذه الاقسام الاربع فالدلالة المنقسمة على الاربع دلالة اللفظ على
المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليس من باب دلالة اللفظ على المعنى

فصل اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو ان
يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق وشرطه
اي وشرط مفهوم المخالفة عند القائلين به ان لا يظهر اولوية اي
اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم اثبات المنطوق ولا مساواة
اياه اي مساواة المسكوت عنه المنطوق في الحكم اثبات المنطوق حتى
لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة
نص ورد في المنطوق او بقياسه عليه ولا يخرج اي المنطوق مخرج العادة
نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن
بكونهن في حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء حرمته لانه
انما وصف الربائب بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة
فان العادة جرت بكون الربائب في حجورهم فهو لا يدل على نفي الحكم عما
عداه ولا يكون اي المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب
الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال او بناء على وقوع الحادثة
ان في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم ههنا لا يدل على عدم وجوب

الزكوة عند عدم السوم او علم المتكلم بالجهة عطف على قوله السؤال بان السامع
يجهل بهذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم وجوب الزكوة في الابل
السائمة فقال بناء على هذا ان في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم
الحكم عند عدم السوم فاذا بين شرائط مفهوم المخالفة شرع في اقسامه
فقال ومنه اي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي ان تخصيص الشيء باسمه سواء
كان اسم جنس او اسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه اي عما عدا ذلك الشيء عند البعض
لان الانصار فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء اي الغسل من المني عدم وجوب الغسل
بالاكسال وهو ان يفتر الذكر قبل الانزال وعندنا لا يدل والا يلزم الكفر و
الكذب في محمد رسول الله وزيد موجود ونحوهما اي ان دل على نفي الحكم عما
عداه يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله اذ يلزم ح ان لا يكون غير محمد رسول الله
وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه يلزم غير زيد موجودا ولاجماع
العلماء جواز التعليل فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على
ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان القياس اثبات حكم مثل
حكم الاصل في صورة الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه
وانما فهموا ذلك اي عدم وجوب الغسل بالاكسال من اللام للاستغراق غير ان
الماء انما يثبت مرة عيانا ومرة دلالة جواب سؤال وهو ان يقال لم قلتم
ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع افراد الغسل في صورة وجود المني فلا
يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء فاجاب عن هذا بان الغسل لا يجب بدون
الماء الا ان التقاء الختانين دليل الانزال والانزال امر خفي فيدور الحكم مع دليل
الانزال وهو التقاء الختانين كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو
السفر ومنه اي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي ان تخصيص الشيء
بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عندنا فيه نفي برح او نقول التخصيص

الشيء

ج

الشيء مبتدا ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدا المحذوف اي وهو اي
التخصيص الشيء وقوله عما عداه اي ذلك الوصف والمراد نفي الحكم عن ذلك
الشيء بدون الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات خص الحل بالفتيات
المؤمنات فيلزم عندهم حل نكاح الفتيات اي الاماء غير المؤمنات للوصف فان
قوله الانسان الطويل لا يطير يبادر الفهم الى ما ذكرنا ولهذا يستقبحه العقلاء
والاستقباح ليس لاجل نسبة الطيران الى الانسان الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء
فعلم ان الاستقباح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير ولتكثير الفائدة و
لانه لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح لانه لو لم
يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم
بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير تقدير عدم المرجحات
الاخر كالخروج مخرج العادة الاخرة ولان مثل هذا الكلام يدل على علية ما بدا
الوصف كما في الابل السائمة زكوة فيقتضي العدم عند عدمه وعندنا لا يدل
لان موجبات التخصيص لا ينحصر فيما ذكرنا اعلم ان القائلين بمفهوم
المخالفة ذكروا في شرائطه ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا
لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال او حادثة او علم المتكلم بان السامع
يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه
الاربع وفي نفي الحكم عما عداه فاذا لم يوجد هذه الاربعة علم ان التخصيص
لنفي الحكم عما عداه **فاقول** ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات
نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز فان شيئا من هذه الاشياء لا
يوجد ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما
عداه يلزم ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا و

هذا محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانى وصفه تعريف للجسم و
تشارقالا ان علة التحيز هذا الوصف وكالمدح والذم فانه قد يوصف الشي
للمدح ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة غير متحققة
وقوله وكالمدح عطف على قوله نحو الجسم اى الموجبات التخصيص لا ينحصر فيما ذكر
نحو الجسم الى اخره ونحو المدح او الذم فان موجبات التخصيص فى هذه الصور شيئ
اخر غير ما ذكره وا والتاكيد نحو امس الدابر لا يعود او غيره اى غير التاكيد نحو
وما من دابة فى الارض فلم يوجب الجزم بان كل الموجبات منتفية الا نفي الحكم
عما عداه فقوله وما من دابة فى الارض وصف الدابة بكونها فى الارض ولا يراد
نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا فى الارض مع انه لم يوجد شيئ
من موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر فى المفتاح انه انما وصفها بكونها فى الارض
فعلم ان موجبات التخصيص وفوائده اشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان
كل موجبات التخصيص منتفية الا نفي الحكم عما عداه وما ذكر من استقصاء العقلاء
فلانهم لم يجدوا فى هذا المثال الوصف الا ان بالطول فائدة اصلا لكن المثال
الواحد لا يفيد الحكم الكلي على انه كثيرا ما يكون فى كتاب الله تعالى وكلام رسول الله
لكلمة واحدة الف فائدة يعجز عن دركها افهام العقلاء وقوله لكان ذكره
ترجيحا من غير مرجح فى حيز المنع لان المرجح لا ينحصر فى ما ذكره ولان اقتضى جانب
الوصف ان يكون علة وهي لا يدل على ما ذكره لان الحكم يثبت بعلل شتى جواب
عن قوله ولان مثل هذا الكلام ويكون ايضا لعدم الحكم اى عند عدم الوصف
لكن بناء على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا لانه علة
لعدمها اى لا بناء على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف
ومن ثمرات الاختلاف انه اذا كان الحكم المذكور عدميا لا يثبت الحكم
الثبوتي فيما عدا الوصف عندنا كقوله عليه السلام ليس فى العلوفة زكوة

فانه

فانه لا يلزم ان الابل اذا لم يكن معلوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوتي
لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف
الحكم الثبوتي وايضا من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما فى قوله تعالى
فتحرير رقبة مؤمنة ما يصح تعدية عدم جواز الكافرة فى كفارة القتل الى
كفارة اليمين وقد مر فى فصل المطلق والمقيد ونظيره قوله تعالى من فتياتكم
المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل
الخروج مخرج العادة فان العادة ان لا ينكح المؤمن الا مؤمنة ثم ورد مسئلتين
يتوهم فيهما انا قائلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما
عداه وهما مسئلتان الدعوة والشهادة فقال ولا يلزم علينا امة ولدت ثلثة
فى بطون مختلفة فقال المولى الاكبر منى فانه نفي الاخيرين لان هذا التخصيص
هذا دليل على قوله لا يلزم والمعنى ان كونه نفيا للاخرين ليس لاجل ان
التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه بل لان السكوت فى موضع الحاجة
بيان فانه يحتاج الى البيان اى الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن
الدعوة يكون بيانا بانه ليس منه وايضا انما انتفى نسب الاخيرين لان الدعوة
شرط لثبوت نسبهما فلم يوجد الا انه نفي نسبهما وانما قال فى بطون مختلفة
حتى لو ولدت فى بطن واحد فانه دعوة للجميع لا يقال لا حاجة الى البيان
فانها صارت بالاقرار ام ولد فيثبت نسب الاخيرين بلا دعوة لانه
انما يكون كذلك ان لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخيرين اما هنا
فلا فان دعوة الاكبر فى مسئلتنا متاخرة عن ولادة الاخرين فلا يكون الاخران
ولدي ام الولد بل هما ولدا الامة فيحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة ولا يلزم
اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا فى ارض كذا انه لا يقبل الشهادة عندهما فهذا اى عدم قبول الشهادة عندهما مبني
بناء على ان التخصيص دال على ما قلت اى نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام

ان الشهود يعلمون له وارثا في غير تلك الارض فدار على هذا المعنى لا يقبل
شهادتهم لان الشاهد دليل على قوله ولا يلزم لما ذكره ما لا حاجة اليه جاز انه
وبها شرو انه زيادة ونحن لا نعني الشبهة فيما نحن فيه اي في التخصيص بالوصف
اي لا نعني كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة
ولا حاجة الى الدلالة وقال ابو حنيفة رح بهذا اي السكوت عن غير الارض المذكورة
سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وهو بحث اي ذكر
المكان المذكور يحتمل الاحتراز عن المجازفة فانهم ربما كانوا متفحصين
عن احوال تلك الارض فاراد وا نفي علمهم بالوارث في ارض كذا لنفي وجوده
فيها لانه كونه كان موجودا فيها لكانوا عالمين به اما سائر الاراضي فلا معرفة
لهم باحوالها فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة دون سائر الاراضي احترازا
عن المجازفة ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي رح
على الشرطية فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا العدم لا يثبت به اي
بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم الاصلي حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا
بل عدما اصليا بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرة
الخلاف ثمة يظهر هنا ايضا لان الشرطية يقال لامر خارج يتوقف عليه
الشيء ولا يترتب كالوضوء وقد يقال للمعلق به وهو ما يترتب عليه
الحكم ولا يتوقف فالشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني
اي ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط
لصحة الصلوة فانه ينتفي صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء وليس
المراد ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي
بل لا شك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلي لكن

مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة واما الشرط
بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فانه يمكن
ان يوجد بدون الشرط كقوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء
الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر فقوله تعالى ومن لم يستطع
الآية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده ويجوز عندنا
قال تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت
ايمانكم من فتياتكم المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح
الحرة فان كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح
الامة عنده فيصير مفهوم هذه الآية مخصصا عنده لقوله تعالى واحل لكم
ما وراء ذلكم وعندنا لما لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا ولا ناسخا
لتلك الآية فيثبت الجواز بتلك الآية وهذا بناء اي هذا الخلاف مبني
على ان الشافعي رح اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على
جميع التقادير فالتعليق قيده اي الحكم بتقدير معين واعدمه اي
الحكم على غيره فيكون له اي للتعليق تاثير في العدم اي عدم الحكم و
نحن نعتبره معه اي نعتبر المشروط مع الشرط فان الشرط والجزاء الحكم
واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون
الشرط مثل انت في انت طالق اي المشروط وهو انت طالق
في قولنا انت طالق ان دخلت الدار اذا اخذ مجردا عن الشرط
فهو بمنزلة انت في انت طالق لانه ليس بكلام بل المجموع الشرط والجزاء كلام
واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم فعلى هذا اي
على هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا

مع الشرط المعلق بالشرط كما لو ان دخلت الدار فانت طالق
انعقد سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط على
ما ذكرنا ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير و
التعليق قيد الحكم بتقدير معين واعدم الحكم على غيره من التقادير فصار
انت طالق سببا للحكم ويكون تاثير التعليق في تاخير الحكم لا في منع
السببية فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا تفريع على ان
المعلق انعقد سببا عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب
بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعي رح فاذا علق الطلاق
والعتاق بالملك فالملك غير موجود فيبطل التعليق وجوز تعجيل
النذر المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح
بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول اذ السبب وهو النصاب فالنذر
المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل وكفارة اليمين اذا كانت
مالية فان الشافعي رح جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث فان
اليمين سبب للكفارة عنده بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب
بناء على السبب وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث لان
المال يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن بان يثبت
المال في الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف البدني ففي الكفارة المالية
الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن فان
نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة واما في البدنية فلا ينفك
احدهما عن الآخر ففي المالي لما يثبت النفس بناء على السبب صحة الاداء
في البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء واما قوله فلا ينفك احدهما عن الآخر

ففي

ففي فصل الاول نظر لان العبادة البدنية ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء
وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا
الى الحكم وقبل وجود الشرط المعلق كذلك على ما مهدنا من الاصل وهو ان
تعليق المشروط مع وجود الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء
بمنزلة انت فانت طالق فلا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير سببا عند
وجود الشرط فيختلف الحكم في المسائل المذكورة على ان اليمين انعقدت
للبر فكيف يكون سببا للكفارة بل سببها الحنث لما لم ينعقد سببا
عندنا اختلف الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق
بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر
والكفارة لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق وانما يصير سببا
عند الشرط في باب النذر والسبب للكفارة وهو الحنث عندنا فان
ينعقد سببا للكفارة لانها انعقدت للبر والكفارة انما تجب على تقدير
الحنث فلا يكون اليمين سببا للكفارة بل هي شرط لها والحنث سبب
وفرقه بين المالي والبدني غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى
وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية وتبين الفرق اي على مذهبنا
بين الشرط وبين الاجل وبين شرط الخيار فان كلا منهما دخلا على الحكم
اما الاجل فظ فانه داخل على الثمن لا على البيع واما خيار الشرط فلان
البيع لا يحتمل الخطر وانما يثبت الخيار بخلاف القياس فجعل داخلا على الحكم
دون السبب اسهل من دخوله على ما في الطلاق والعتاق فيحتمله الخطر عليهما
اي الشرط لا يصير بالشرط فشرط الخيار شرع مع المنافي فان
كان داخلا على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا فجعل داخلا على

الحكم اسهل من دخوله عليهما واما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر اى الشرط والاصل
ان يدخل التعليق فى سبب كيلا يختلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله
على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع **الباب الثانى** فى افادة الحكم الشرعى
اى افادة اللفظ الحكم الشرعى كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ المفيد له اما
خبر وان احتمل الصدق والكذب من حيث هو اى مع قطع النظر عن العوارض
ككونه خبر مخبر صادق او انشاء اى ان لم يحتمل واخبار الشارع كقوله تعالى
والوالدات يرضعن اولادهن آكد اى من الانشاء لانه ادل على الوجود
اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار
لان المخبر به ان لم يوجد فى الاخبار يلزم كذب الشارع والمأمور به ان لم
يوجد فى الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة فى وجود المأمور به عدل الى
لفظ الاخبار مجازا واما الانشاء فالمعتبر من اقسامه هنا الامر والنهى
فالامر قول القائل لغيره استعلاء افعل والنهى قوله استعلاء لا تفعل والامر حقيقة
فى هذا المعنى اتفاقا مجاز عن الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فلا يدل على انه
اى على ان الامر للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول عليه السلام لان فعله امر حقيقة و
كل امر للايجاب احتجوا على الاصل وهو ان الامر حقيقة فى الفعل لقوله تعالى وما امر
فرعون برشيد اى فعله وعلى الفرع وهو ان فعله عليه السلام للايجاب لقوله عليه السلام
صلوا كما رأيتمونى اصلى قلنا ليس حقيقة فى الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل و
اذ الفعل ولم يقل افعل يصح نفيه اى نفى الامر اى يصح لغة وعرفا ان يقال انه لم
يامر ومن هذا الدليل ظهر ان الامر الذى هو مصدر ليس حقيقة فى الفعل الذى
هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل ان الامر الذى هو اسم ليس بمعنى الفعل
وتسميته امرا مجاز او الفعل بجهته قوله اذ الفعل يجب بيان العلاقة للمجاز

بين

بين الفعل والامر سلمنا انه حقيقة فيه اى لكن الدلائل تدل على ان الامر القولى
للايجاب لا الفعل اى الدلائل التى تدل على ان الامر للايجاب تدل على ان الامر القولى للايجاب
لا الفعلى فان تلك الدلائل نحو قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره يراد به الامر القولى
ولا يمكن حملها على الفعل وسيأتى واما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير
فى امره ان كان راجعا الى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول
فالقول مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد على انا لا
نحتاج الى اقامة الدليل على ان الفعل غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان
المراد الفعل ونحن فى صدد المنع فصح ما قلنا ان الدلائل الدالة على ان الامر للايجاب
لا يدل على ان الفعل للايجاب واللفظ اى الامر القولى كاف للمقصود وهو الايجاب
والترادف خلاف الاصل وايجاب فعله عليه السلام مستفاد من قوله عليه السلام صلوا مع انه انكر
على الصحابة صوم الوصال وخلع النعال مع انه فعل وموجبه التوقف عند ابن
سريج حتى تبين المراد لانه استعمل فى معان مختلفة وهى ستة عشر الاول الايجاب كقوله
اقيموا الصلوة الثانى الندب كقوله تعالى فكاتبوهم الثالث التأديب كقوله ع كل مما يليك
الرابع الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا واذا تبايعتم الخامس الاباحة نحو كلوا السادس
التهديد نحو اعملوا ما شئتم السابع الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله الثامن الاكرام
نحو ادخلوها بسلام آمنين التاسع التعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله العاشر التسخير
نحو كونوا قردة الحادى عشر الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم الثانى عشر
التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا الثالث عشر الدعاء اللهم اغفر لى الرابع عشر
التمنى الا ايها الليل الطويل الا انجلى الخامس عشر الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون
السادس عشر التكوين نحو كن فيكون قلنا لو وجب التوقف هنا لوجب فى كل
لاستعماله فى معان وهى التحريم كقوله تعالى ولا تأكلوا الربوا والكراهة كالنهى

عن الصلوة في الارض المغصوبة والتنزيه نحو لا تمكن الشكر والتحقير نحو ولا تمدن
عينيك وبيان العاقبة نحو ولا تعدوا والارشاد نحو ولا تسألوا عن اشياء والشفقة
نحو النهي عن اتخاذ الدواب كراسي والمشي في نعل واحد ولان النهي امر بالانتهاء عطف
على قوله لاستعماله في معان فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل لانه يصير موجبهما
التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بداهة وبهذا الاحتمال يبطل
الحقايق يمكن ان يراد به حقايق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز ان لا يكون
زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر وهو مذهب السوفسطائية انه يثبت
حقايق الاشياء ويمكن ان يراد به حقايق الالفاظ اذ ما من لفظ الا وله احتمال
قريب او بعيد مع نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فان اعتبر هذه الاحتمالات مع
عدم القرينة يبطل دلالات الالفاظ على المعاني الموضوع لها وايضا لم يدع انه محكم
وعند العامة موجبه واحد اذ الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة عند بعضهم
او لا بد من ترجيح جانب الوجوب وادناه الندب والوجوب عند اكثرهم لقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم لقيام
من هذا اللفظ الكلام خوف اصابة الفتنة او العذاب بمخالفة امره اذ لولا ذلك
لخوف لقبح التحذير فيكون المأمور واجبا اذ ليس على ترك غير الواجب خوف
الفتنة او العذاب او يكون لهم الخيرة قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا
قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم القضاء والله اعلم بمعنى الحكم
والامر مصدر من غير لفظه او حال او تمييز ولا يمكن ان يكون القضاء ما هو المراد من قوله
فقضاهن سبع سموات لان عطف الرسول على الله تعالى يمنع ذلك ولا به القضاء
الذي يذكر في جنب القدر لعين ذلك فتعين ان يكون المراد الحكم والمراد من
الامر القول لا الفعل لانه اريد الفعل فاما ان يراد فعل القاضي او فعل المقضي
عليه والاول لا يليق لان الله تعالى اذا فعل فعلا فلا معنى لنفي الخيرة وان اريد فعل

المقضي

المقضي عليه فالمراد اذا قضى بامر فالاصل عدم تقدير الباء وايضا يكون
بمعنى اذا حكم بفعل لا يكون الخيرة والحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن
ان يكون الحكم باباحة فعل او ندبه وان اوجب ذلك فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر
ما ذكرنا لا الفعل وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فالذم على تركه يوجب الوجوب
انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة
الايجاد وذهب الشيخ الامام ابو منصور رح الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد والا او
التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام رح الى ان حقيقة الكلام مراده بان
اجرى الله تعالى سنته في تكوين الاشياء ان يكونه بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام
النفسي المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من
هذا الامر اما على مذهب الثاني فقط واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة للايجاد
ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المأمور به عليه ولولا ان
الموجود متعلق من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الوجود مرادا بهذا الامر اي اراد الله
انه كلما وجد الامر يوجد المأمور به فكذا في كل من الله تعالى لان معناه كن فاعلا لهذا
الفعل اي يكون الوجود مرادا في كل امر من الله تعالى لان كل امر فان معناه كن فاعلا
لهذا الفعل فقوله صل اي كن فاعلا للصلوة وزك اي كن فاعلا للزكوة فثبت ان
كل امر فانه امر بالكون فيجب ان يكون ذلك الفعل الآن هذا اي كون الوجود مرادا
من كل امر يعدم الاختيار فلم يثبت ويثبت الوجوب لانه مفض الى الوجود وغيرها
من النصوص كقوله تعالى افعصيت امري وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا الا يركعون
وللعرف فان كل من يريد طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ مسئلة وكذا اذا
اورد بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كما في وابتغوا من فضل الله اي اطلبوا الرزق
وقيل للاباحة كما في فاصطادوا قلنا ثبت ذلك بالقرينة اي الندب والاباحة في

مقضي بها

الايجاب ثبتا بالقرينة فان الاستغفار والاصطياد انما امر بهما لحق العباد
ومنفعتهم فلا ينبغي ان يثبت على وجه ينقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم

مسئلة واذا اريد به الاباحة او الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز
الفعل لا اطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه اعلم
ان الامر للوجوب اي حقيقة في الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز
لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له فقد ذكر فخر الاسلام في هذه المسئلة اختلافا فعند الكرخي
والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة وقد اختار فخر الاسلام وتاويله ان المجاز في
اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له اما اذا اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه
مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى
الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير اما في اصطلاح غيره
من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء جزءه او معنى خارجا عنه وهذا التعريف
صحيح عند فخر الاسلام لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير
على الجزء فان الجزء عنده ليس عينا ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام فحاصل
الكلام الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة او الندب هو بطريق اطلاق
اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة ان يكون علاقة المجاز وصفا
بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الاسد والانسان الشجاع
والاصح الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا نسلم ان الاباحة مباينة للوجوب
فان معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك
لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل
فقط لا انه يدل على كلا جزئيه لان الامر لا دلالة له على جواز الترك اصلا بل انما يثبت
جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب
فيثبت جواز الترك بناء على هذا الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء
للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله لان الامر دل على جواز

الفعل

الفعل الذي هو جزؤ بهما لا على جواز الترك الذي به تباينا لكن يثبت ذا العدم
الدليل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب وهذا بحث دقيق ما مسه الا حذاق
هذا اذا استعمل واريد به الاباحة او الندب اما اذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب
بالنسخ حتى يبقى الندب او الاباحة عند الشافعي رح فلا يكون مجازا لان هذه دلالة
الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد اي هذا الخلاف
الذي ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق لفظ الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة
انما يكون اذا استعمل الامر واريد به الندب والاباحة اما اذا استعمل الامر واريد به
الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي الندب والاباحة على مذهب الشافعي فالامر هل يكون
مجازا ام لا فاقول لا يكون مجازا لان المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له ولم يوجد لانه
اريد بالامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا يكون مجازا فانك اذا
اطلقت المجاز الانسان واردت به الحيوان الناطق فان اللفظ يدل على كل واحد من
الاجزاء وليس بمجاز بل انما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان الناطق فقط
وانما قلنا على مذهب الشافعي لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا يبقى الاباحة التي في
يثبت في ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر اذا اصابته نجاسة ثم نسخ
الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا او مباحا **فصل** الامر المطلق عند البعض
يوجب العموم والتكرار لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب والضرب
اسم جنس يفيد العموم ولسؤال السائل في الحج العامنا هذا ام للابد سأل اقرع بن
الحابس في الحج العامنا هذا ام للابد فهم ان الامر بالحج يوجب التكرار مع انه من اهل اللسان
بلسان العباد و عند الشافعي رح يحتمله لما قلنا غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات
فيخص على احتمال العموم و عند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط
او مخصوصا بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واقم الصلوة لدلوك

الشمس قلنا لزم لتجدد السبب المطلق الامر وعند عامة علمائنا لا يحتمل بها اصلا
لان المصدر فرد انما يقع على الواحد الحقيقي وهو المتيقن او المجموع الافراد لانه واحد
من حيث المجموع وذا المحتمل لا يثبت الا بالنية لا على العدد المحض ففي طلقي نفسك
يوجب الثلث على الاول ويحتمل الاثنين والثلث عند الشافعي وعندنا يقع
على الواحد ويصح نية الثلث لا الثنتين لان الثلث مجموع افراد الطلاق فيكون
واحدا اعتباريا ولا يصح نية الاثنين لان الاثنين عدد محض لا دلالة لاسم المفرد
على العدد فقد ذكر واحد هذه المسئلة بيانا لثمرة الخلاف ولم يذكر والثمرة الخلاف بيننا
وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فاوردت هذه المسئلة وهي
ان دخلت الدار فطلقي نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغي ان يثبت التكرار وانما
قلنا ينبغي لانه لا رواية عن هؤلاء في هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه اذا كان
معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم فهذا ما قال في المتن وفي ان دخلت
الدار فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على المذهب الثالث لا عندنا وقوله تعالى
فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فيراد الواحد فلم يدل على التكرار

فصل

الاتيان بالمأمور به نوعان اداء اي تسليم عين الثابت بالامر وقضاء اي تسليم مثل
الواجب به وقلنا في الاول الثابت يشمل النفل ويطلق كل منهما على الاخر مجازا
والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان القربة عرفت في وقتها فاذا فات شرف
الوقت لا يعرف له مثل الا بنص وعند عامة اصحابنا يجب بما وجب الاداء لانه لما
وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من عنده يصرفه الى ما عليه فما فات الا شرف
الوقت وفوات غير مضمون الا بالاثم اذا كان عامدا القول فعدة من ايام اخر وقوله
عليه السلام من نام عن الصلوة الحديث قال الله فمن كان منكم مريضا او على سفر
فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها

فان

فان ذلك وفيها استدل بالاية والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون
اصلا اذا لم يكن عامدا في الترك فاذا ثبت في الصوم والصلوة وهو معقول
ثبت في غيرهما كالمنذور اي الاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص لا علام ان ما وجب
بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط لا لايجاب ابتداء
جواب اشكال مقدر وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو فعدة من ايام اخر
فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي اوجب الاداء فقال في جوابه وما ذكرنا من
النص الخ وايضا لا يرد قضاء الاعتكاف المنذور قياسا لان القياس مظهر لا مثبت
فان قيل على هذا الاصل وهو ان القضاء يجب بما اوجب الاداء قضاء الاعتكاف
المنذور في رمضان اخر اي اذا نذر الاعتكاف في رمضان ولم يعتكف في رمضان ينبغي
ان يجوز قضاؤه في رمضان اخر انما يجب بما اوجب الاداء وقد اوجبه
النذر والنذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف
فيجوز القضاء في رمضان اخر قلنا القضاء هنا يجب بما وجب به الاداء اي النذر
وهو يقتضي صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه اي الصوم المخصوص بالاعتكاف
لكنه اي سقط في رمضان الاول لعارض شرف الوقت فاذا فات هذا اي
عارض شرف الوقت بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد يستوي فيه الحيوة و
الموت وهو من شوال الى رمضان اخر عاد الى الاصل موجبا الصوم مقصودا
اي الصوم المخصوص بالاعتكاف فوجب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط
من وجوبه مع شرف الوقت اذ سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة
الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت هذا مراد فخر الاسلام بقوله
وكان هذا احوط الوجهين والاشارة ترجع الى السقوط في قوله فسقطها
ثبت لشرف الوقت من الزيادة فلما حصل ان وجوب القضاء مع سقوط
زيادة ثبت بشرف الوقت احوط من الوجه الاخر وهو ان يجب القضاء مع وجوب

ولم يعتكف في رمضان اخر
ينبغي ان يجوز في رمضان اخر
لان القضاء بما اوجب الاداء
والاداء قد اوجبه النذر
صح

برعاية شرف الوقت كما ان الاداء وجب معه فكانه يرد عليه ان في سقوط شرف
الوقت تركا للاحتياط فنجيب بان هذا الاحتياط في وجوب رعاية شرف الوقت اوجب زيادة
واوجب نقصانا فالزيادة هي افضلية صوم رمضان على صيام سائر الايام والنقصان
هو عدم وجوب الصوم المثل فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكر
من امكان الموت قبل رمضان آخر فينبغي ان يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة ايضا
وهو عدم وجوب الصوم المثل بالطريق الاولى ووجه الاولوية ان العبادة مما
يحتاط في اثباته فسقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة
بشرف الوقت انما ثبت لخوف الموت وفي سقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب
صوم مثل ثبت لخوف الموت والقدر بالاحتياط ايضا فاذا سقط الزيادة المذكورة
سقط النقصان المذكور ايضا بالطريق الاولى وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم
مثل فعلم ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مثل ولا شك ان وجوب القضاء
مع فضيلة الصوم المثل احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت او فضيلة شرف
الوقت فضيلة يغلب ظنها بالخلاف فضيلة الصوم المثل وهذا البحث من مشكلات
مباحث اصول الامام فخر الاسلام وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرته لكن
لا يخفى على ذوي الكياسة الممارسين للعلوم ان الدليل الذي استدل به على الاحوطية يدل
على ان المراد ما ذكرته لا ما توهموا والحمد لله ملهم الصواب والاداء اما كامل وهو
ان يؤدى بالوصف الذي شرع كالجماعة او قاصر ان لم يكن به كصلوة المنفرد والمسبوق
منفردا او شبيه بالقضاء كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت قضاء لانه يقضي ما
انعقد له احرام الامام بمثله فكانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى مسافر بمثله في الوقت
ثم سبقه الحدث ثم اقام اما بدخول مصره للتوضؤ واما بنية الاقامة في غير مصره وقد
فرغ امامه يصلي ركعتين باعتبار انه قضاء والقضاء لا يتغير اصلا لا بالاقامة ولا
بالسفر وان لم يفرغ اي امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبق
المقتدي حدث فدخل في مصره للوضوء او نوى الاقامة والامام لم يفرغ يتم اربعا لان

الاقامة

لانه اعترضت على الاداء القضاء فيتغير اربعا وكذا الحكم في المسبوق فانه
ان كان المسافر الذي اقتدى بعد ما صلى الامام ركعة فلما صلوة الامام نوى
المقتدي الاقامة فانه يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على قدر ما سبق
وهو مؤد هذا القدر من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يتم اداء هذا القدر
مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم اداؤه مع الامام اما اللاحق فانه التزم
اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون في المقدار الذي سبقه الحدث ولم يؤد مع
الامام قاضيا او لكونه اي لكون اللاحق بعد فراغ الامام او قبله ونوى الاقامة
يتم اربعا لانه اداء فيتغير بالاقامة لان عليه الاستيناف فاذا استانف يكون
مؤديا من كل الوجوه فنية الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا ولهذا لا يقرأ
اللاحق ولا يسجد للسهو اي لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد للسهو اي
اللاحق في القدر الذي لم يصل مع الامام لا يسجد للسهو كالمقتدي اذا سهى لا يسجد بخلاف
المسبوق فانه منفرد فيما سبق فيقرأ ويسجد للسهو واما القضاء فاما بمثل معقول كما للصلوة
للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل
له مثل قربة لا يقضي الا بنص كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والاضحية وتكبيرات
التشريق فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الخفاء
قال الله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر وقال ادعوا ربكم
تضرعا وخفية فان كونها قربة مخصوصة بزمان ولا يقضي تعديل الاركان
لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم
وكذا صفة الجودة اي لا يقضي لان ابطال الاصل الخ اي اذا ادى الزيوف في الزكوة
فان قيل فلم اوجبتم الفدية في الصلوة قياسا اي على الصوم هذا اشكال على قوله
وما لا يعقل له مثل قربة لا يقضي الا بنص وقد عدم النص بوجوب الفدية اذا فاتت الصلوة
للشيخ الفاني والنص ورد في الصوم وهذا الحكم لا يدري بالقياس ان لا يقاس عليه

اما

مخبرة والاضحية فلان اباقية لعدم المعرف فخيرة في غير هذه الايام و
لايدري ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها هل هو مثل اراقة الدم
ام لا والتصدق بالعين او القيمة في الاضحية قلنا يحتمل بقيام التعيين بالحر
فقلنا بالوجوب احتياطا فيكون آتيا بالمندوب او الواجب ونرجو القبول
فانه يحتمل ان يكون الفدية واجبة قضاء للصلوة وان لم يكن واجبة فلا اقل
من ان يكون آتيا بالمندوب ومحمد رح قال في هذا الموضع نرجو القبول وفي الاضحية
لان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطييبا للطعام
وتحقيقا للضيافة الله تعالى لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون وهو في العبادة ليس
التصدق بالعين في الوقت حتى لم نقل ان التصدق بالعين في الوقت
يجوز في معرض النص وقلنا به بعد الوقت احتياطا فلهذا يرجع الى قوله وعمل به
بعد الوقت اذا جاء العام الثاني لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته
ووقع الحكم به لم يبطل بالشك ولما فرغ عن القضاء الشبيه بالاداء عطف على قوله واما بمثل
غير معقول كما اذا ادرك الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه اي كبر تكبيرات
الزوائد فانه وان فاتت موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها مثل
قربة لكن للركوع شبه بالقيام فيكون شبيها بالاداء وحقوق العباد ايضا تنقسم
الى هذه الوجوه فالاداء الكامل كرد عين المغصوب في الغصب والبيع والصرف والسلم
لما عقد الصرف والسلم يجب بدل الصرف والمسلم فيه في الذمة فكان ينبغي
ان يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع جعله
عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون استبدالا في بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال
فيهما حرام والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا بالجناية او دين او غيرهما بان كان
حاملا او مريضا حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة رح و
عندهما هذا عيب وهو لا يمنع تمام التسليم وكاداء الزيوف اذا لم يعلم به صاحب

الحق

الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا عند ابي حنيفة رح والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا
امهر اباها فاستحق صورة المسئلة ان يكون ابو المرأة عبدا لرجل فتزوجها ذلك
على ان المهر ابوها فاستحق حتى وجبت قيمته للمرأة على الزوج ولم يقبض بها ثم
حتى ملكه ثانيا فهو من حيث انه عين حقها اداء اي تسليم الزوج اليها اداء فلا يملك
منعه اي اذا طلبت المرأة من الزوج ان يسلم اباها لا يملك الزوج ان يمنعه منها ومن
حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
دخل على بريرة فاتت بريرة بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال عليه السلام الا تجعلين
لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول فقال عليه السلام هي لك
صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك تبدل العين حكما مع ان العين واحد
ولان حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمة وغيرهما يتعلق بذلك الشيء من حيث
انه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث الذات لا
يتغير اصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع بهذا الذات
من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد اراد بالعين
هذا المجموع اي الذات مع الاعتبار لان العين الذي تعلق به حكم الشرع هذا
فلا يعتق قبل تسليمه اليها ويملك الزوج اعتاقه وبيعه قبله اي قبل بيع العبد قبل
تسليمه اليها وان كان قضى القاضي بالقيمة عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه ومن
الاداء القاصر اذا اطعم المغصوب للمالك جاهلا وعند الشافعي رح لا يبرأ عن
الضمان لانه مأمور بالاداء لا بالتغرير وربما يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل
من ماله ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور لتمكنه بالاتلاف والجهل لا يعذر
والعادة المخالفة للديانة لغو وهو ان يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكله من
ماله والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة
اذا انقطع المثل او لا مثل له لان الحق في الصورة قد فات للعجز فبقي المعنى فيجب

وسلم

المجموع

فقابله لا عند العجز عن الكامل ففي قطع اليد ثم القتل خير الولي بين القطع ثم القتل
وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا القطع لانه انما يقتص
بالقطع اذا تبين انه لم يسر فاذا افضى اليه يدخل موجبه في موجب القتل المراد بالموجب
هنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص اذ القتل اتم موجب القطع والمراد
بالموجب هنا الاثر الحاصل بالقطع في محله فصار كما اذا قتله بضربات قلت هذا اتم
حيث المعنى اي هذا الفعل الذي ذكر ان القتل اتم ان القطع فيتحد موجبهما انما هو من حيث المعنى
اما من حيث الصورة في حق الفعل فلا لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة
فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص وانما يدخل في جزاء المحل اي يدخل ضمان
الجزاء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل ارش الموضحة في دية الشعر وهذا
لان الدية جزاء المحل والقتل قد يحول القطع كما يتم قال الله تعالى وما اكل السبع
الا ما ذكيتم جعل القتل ما جاء به الروح فهذا منع لقوله ان القتل اتم اثر القطع
وانما لا يجب اي القصاص جواب عن قوله فصار كما اذا قتله بضربات بتلك الضربات
او لا قصاص فيها واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة لانه يتحقق العجز عن
الكامل بالقضاء اي قضاء القاضي وهذا عند ابي حنيفة رح وعند ابي يوسف يوم
الغصب وعند محمد يوم الانقطاع والقضاء بمثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال
المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي
فان عنده ولي الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية وانما شرع اي المال عند عدم
احتماله اي القصاص منه على القاتل بان سلم نفسه وعلى القتيل بان لم يهدر حقه
بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص قد ذكر هذه المسألة في حقوق الله تعالى
فالان نذكرها في حقوق العباد لتفرع عليها فروعها فلا تضمن المنافع بالمال المتقوم
لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض فان قيل
كيف يرد العقد عليها اي ان لم تكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع
قلنا باقامة العين مقامها فان قيل هي في العقد حال متقوم اي المنافع في العقد حال

متقوم

متقوم لتقومها في عقد النكاح ولان ابتغاء البضع وهو النكاح لا يجوز الا به
اي بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم فيجوز اي ابتغاء البضع بمنفعة
الاجارة فيكون منفعة الاجارة في عقد النكاح حالا متقوما فيكون في نفسها
كذلك اي لما كانت المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة لان ما ليس بمتقوم
لا يصير بورود العقد متقوما ولان تقومها ليس لاحتياج العقد اليه هذا دليل آخر
على قوله فيكون في نفسها كذلك لان العقد قد يصح بدونه كالخلع فان منافع البضع
غير متقومة في حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة في حال الدخول في العقد مع
انها غير متقوم حال الخروج يصح مقابلتها بالمال في العقد وهو عقد الخلع فعلم ان
العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها في العقد ليس لضرورة العقد ولما ثبت تقومها
في العقد تكون في نفسها متقومة قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضاء هذا منع
لقوله ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير في العقد متقوما
بالرضاء بخلاف القياس لما ثبت انه لا تقوم بلا احراز فلا يقاس عليه يحتمل معنيين
احدهما انه لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد والثاني انه لا
يقاس كون المنافع مقابلا بالمال في الغصب على كونها مقابلا بالمال في العقد
لهذا اي لكون التقوم في العقد بخلاف القياس وهذا على بطلان القياس بالمعنى الاول
وقوله وللفارق ايضا وهو الرضاء دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني فان له
اثرا في ايجاب المال مقابلا بغير المال كما في الخلع عن دم العمد ولا يضمن الشاهد بعفو
الولي القصاص اذا قضى القاضي به ثم رجع هذا تفريع آخر على قوله وما لا يعقل له
مثل لا يقضى الا بنص صورة المسألة شهد شاهدان بعفو ولي القصاص فقضى القاضي به بالعفو
ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا للاغير ولي القتيل اذا قتل القاتل اي لا يضمن غير ولي القتيل
اذا قتل القاتل لان الشهود وقاتل القاتل لم يتلفوا على الولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص
وهو معنى لا يعقل له والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة فيما اذا امهر عبدا غير معين
فانها قضاء حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف تجب الجزاء اي

عن الاداء الاصل وهو تسليم العبد فوجب القيمة فكأنها اصل ولما كان
اى الاصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس يجب هو اى الاصل وهو العبد
فيخير بينه وبين القيمة وايهما ادى يجبر على القبول وايضا الواجب هو الاصل
الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه فقضاؤها شبيه
للاداء **فصل** لا بد للمامور به من الحسن ثم هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول
ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هي مبنية على مسئلة الجبر
والقدر التي زلت في بواديها اقدام الراسخين وضلت في مواردها افهام
المتفكرين وغرقت في بحارها عقول المتبحرين وحقيقة الحق فيها اعني الحق
بين الافراط والتفريط سر من اسرار الله تعالى التي لا يطلع عليها الا الخواص
من عباده وها انا بمعزل عن ذلك لكن اوردت مع العجز عن درك الادراك
قدر ما وقفت عليه ووفقت عليه لا براده اعلم ان العلماء قد ذكروا
ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع
ومنافرا له والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون
الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب اجلا وكونه متعلق الذم عاجلا و
العقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل
اتفاقا اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل
بالشرع فقط فهذا بناء على امرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة
يحسن الفعل او يقبح لاجلها عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده
فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك يجوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء
على ان عنده لا يقبح من الله تعالى ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره لان الحسن
والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث بمعنى ما عند الاشعري يكون الفعل
مأمورا به ومنهيا عنه فلهذا قال فالحسن عند الاشعري ما امر به سواء كان الامر للايجاب او الندب
والقبيح ما نهي عنه سواء كان النهي للتحريم او الكراهة وعند المعتزلة ما يحمد على فعله سواء

يحمد عليه

فعله سواء يمدح عليه شرعا او عقلا وهذا تفسير الحسن وما يذم على فعله هذا تفسير
القبيح وبالتفسير الآخر ما للقادر العالم بحاله ان يفعله احترز بالقيد عن فعل
المضطر والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقبح بتفسيرين
فالحسن بالتفسير الاول يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثاني يتناول
المباح ايضا وما ليس له ذلك اى القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله
فكلا تفسيري القبيح متساويان لا يتناولان الا الحرام والمكروه فعلى التفسير
الاول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثاني لا واسطة بينهما
فعند الاشعري لا يثبتان الا بالامر والنهي لما ذكرت ان هذا الحكم مبني عنده
على اصلين اوردت على مذهبه دليلين لاثبات الاصلين اما الاول فقوله
لانهما ليسا لذات الفعل ولصفة له والا يلزم قيام العرض بالعرض وضعفه
ظاهر اى ضعف هذا الدليل ظاهر لانه ان عني بقيام العرض بالعرض اختصاصه
به فلا نم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة او بطيئة على ان قيام
العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين ايضا لان هذا الفعل
حسن شرعا او قبيح شرعا وان عني ان العرض لا يقوم عرضا آخر بل لا بد من
جوهر يتقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن
والقبح لذات الفعل والصفة له اذ لا بد من فاعل يقوم الفعل الحسن به وان عني
معنى آخر فلا بد من بيانه لنتكلم عليه واما الثاني فقوله ولان فاعل القبيح ان
لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف رجحان فعله على
تركه على مرجح كان اتفاقيا وان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحا تاما ولئلا
يترجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطراري
والاتفاقي لا يوصفان بهما اتفاقا تقريره ان فاعل القبيح لا يخلو من ان يكون

متمكنا من تركه او لا فان لم يكن متمكنا ففعله اضطراري لان التمكن من الفعل
مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره اذ لو كان نتكلم في ذلك الاختيار
انه باختياره ام لا فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاضطرار وان كان متمكنا من
تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا وهو لا يوصف بالحسن والقبح
اتفاقا وايضا يكون رجحانا من غير مرجح وهو مح وان توقف على مرجح يجب وجود
الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا تاما اي جملة ما يتوقف عليه الفعل فلو
لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره
اخرى يكون رجحانا من غير مرجح ولانه لو لم يجب يمكن عدمه لكن عدمه يوجب
رجحان المرجوح وهو اشد امتناعا من رجحان احد المتساويين واذا وجب عند
وجود المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره والا نتكلم في ذلك
الاختيار كما ذكرنا فيؤدي الى التسلسل والى الاضطرار والتسلسل باطل فثبت انه
اضطراري والاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا اعلم ان كثيرا من العلماء
اعتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض الذين لا يعتقدونه يقينيا لم يوردوا
على مقدماته منعا يمكن ان يقال انه شيء وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط
فيه وانا اسمعك ما سنح بخاطري وهذا مبني على اربع مقدمات المقدمة الاولى ان
يفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل
بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد فان اريد بالحركة الحالة التي
يكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة فهي المعنى الثاني وان اريد
بها ايقاع تلك الحالة فهو المعنى الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج اما الاول
فهو امر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج اذ لو كان لكان له موقع ثم ايقاع
ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل فطرف المبداء في الامور

الامور الواقعة في الخارج وهو مح ولانه يلزم انه اذا اوقع الفاعل شيئا واحدا
فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا بديهي الاستحالة على ان كون الايقاع امرا
غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري فان التكوين عنده امر غير موجود
في الخارج المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد ان يتوقف وجوده على موجد والا يكون
واجبا بالذات ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده والا
يمكن وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه مح وهنا يلزم لانه ان وقع
بدون تلك الجملة لم يكن هي ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجد تلك
الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه ففي حالة العدم ان توقف على شيء
آخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شيء آخر فوجوده مع الجملة تارة
وعدمه اخرى رجحان من غير مرجح وهو مح فان قيل لا نم انه مح بل الرجحان بلا
مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجده شيء آخر مح ولم يلزم هذا المعنى قلت
قد لزم هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم فرض
عدمه مح لكنه يلزم لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شيء ففي الزمان الذي
وجد ان وجد بايجاد شيء آخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده
فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شيء آخر اياه لزم ما سلمتم استحالته
فثبت انه لا بد لوجود كل شيء ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه
يمتنع وجوده وهذه القضية متفق عليها عند اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة
يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشيء يجب على
تقدير ايجاد الله تعالى اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجده واعلم ان ما زعموا
ان كل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق باطل لانه ان اريد السبق
الزماني فمح لانه يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه وان اريد سبق المحتاج اليه

فكذا الا انه مع العلة الناقصة لا يجب ومع التامة لا يكون الوجوب منها ضرورة
ان الوجوب معلول لها فالوجوب ليس الا مقارنا للوجود بحيث لا يحتاج الوجود
اليه وكل منهما اثر المؤثر التام ثم العقل قد يعتبر احد المتضايفين مؤخرا من
حيث انه محتاج الى الآخر في التعقل ومقدما من حيث ان الاخر يحتاج اليه
وايضا مقارنا مع انه في الحقيقة واحد المقدمة الثالثة لما ثبت انه لا بد لوجود
كل ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن يلزم انه لا بد ان يدخل في جملة
ما يجب عنده وجود الحادث امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالامور
الاضافية وهو القول باطل وذلك لان جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث
لا يكون تمامها قديما لان القديم ان اوجبه في وقت معين يتوقف على حصول
ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان اوجبه لا في وقت معين فحدوثه
في وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون بعضها حادثا ثم ان لم يدخل في تلك
الجملة امور لا موجودة ولا معدومة فهي اما موجودات محضة وهي مستندة الى
الواجب فيلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب واما معدومات محضة وهي
لا تصلح علة للموجود وايضا وجود زيد متوقف على اجزائه الموجودة واما موجودة
مع معدومات وهذا باطل ايضا لان هذه القضية ثابتة وهي انه كلما وجد جميع
الموجودات التي يفتقر اليها زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء اذ لو
توقف على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود لان العدم الذي
قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن
الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او بقائه وذلك الجزء اما ان يكون
موجودا محضا فيصير معدوما وهذا لا يمكن لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علة
وجوده او بقائه وهلم جرا الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو ح لا يمكن وجود زيد

زيد المتوقف على عدم عمرو وكلامنا في زيد الموجود واما ان يكون لزوال العدم
مدخل في زوال ذلك الجزء وزوال العدم هو الوجود ونفرضه وجود بكر فعدم
عمرو موقوف على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم
توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها
زيد هف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه
الا بعدم شيء من تلك الموجودات ثم هكذا الى الواجب فيثبت على تقدير افتقار
وجود كل ممكن الى شيء يجب ذلك الممكن عنده دخول ما ليس بموجود ولا معدوم
في جملة ما يجب عنده وجود الحادث فان قيل لا يثبت هذا الامر على ذلك
التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي يسمونه حالا داخل
في احد النقيضين قلت هذا التأويل صحيح الا ان قوله وذلك الجزء اما ان
يكون موجودا محضا فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع فانه يمكن
ان يدخل في العلة الموجبة لعمرو امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات
فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لا نم ان كل موجود يجب بواسطة
الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قوله وهلم جرا الى الواجب وان
فسر بما لا يندرج الاضافيات في الموجود بل في المعدوم لا نم ح ان زوال كل معدوم
لا يكون الا بوجود شيء فان الاضافيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها
لا يكون بوجود شيء فيثبت توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا
معدومة ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم
ح المحالات المذكورة من قدم الحادث او انتفاء الواجب ولا يلزم من عدم
استناد الامور المذكورة استغناؤها عن الواجب اذ لا شك انها مفتقرة الى
الواجب بلا واسطة او بواسطة الموجودات المستندة اليه لكن لا على سبيل

الوجوب وح امّا ان يجب بالتزام الشّيء فيها وهو بط او يكون اضافة الاضافة
علي الاولى واما ان لا يجب والظاهر انّ الحق هذا فان ايقاع الحركة غير واجب
ومع ذلك اوقعها الفاعل ترجيحا لاحد المتساويين ثم الحركة اي الحالة المذكورة
يجب علي تقدير الايقاع اذ لو لم يجب فوجودنا رجحان بلا مرجح ولا يلزم في الايقاع
الرجحان بلا مرجح اي الوجود بلا موجد اذ لا وجود للايقاع واعلم انّ اثبات
تلك الامور علي تقدير انّ كل ممكن يحتاج في وجوده الي مؤثر يوجب تخلص عن
القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار ولولا تلك الامور لا يمكن
نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم
من هذا وجود الممكن بلا موجد وهو مح كما مرّ في المقدمة الثانية المقدمة الرابعة
انّ الرجحان بلا مرجح بط وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين
او المرجوح واقع لانّه امّا ان لا ترجيح اصلا او يكون للراجح او للمساوي او
للمرجوح والاول بط لانّه لو لا الترجيح لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح بط
لانّ الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي الي اثبات
الثابت او احتياج كل ترجيح الي ترجيح قبله الي غير النهاية فالترجيح لا يكون
الا للمساوي او المرجوح ولانّ كل ممكن معدوم فعدمه راجح علي وجوده
في نفس الامر وبالنسبة الي علة العدم ومساوله بالنسبة الي ذات الممكن ∘
فايجاده ترجيح المرجوح او المساوي علي انّ الارادة صفة شانها ان يرجّح
الفاعل بها احد المتساويين او المرجوح علي الآخر فعلم انّ الارادة لا تعلّل كما
ان الايجاب بالذات لا يعلل لانّ ذات الارادة يقتضي ما ذكرنا وانما يمتنع
رجحان المرجوح او المساوي مادامّا كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبقيا كذلك
واعلم ان المتكلمين اوردوا لتجويز ترجيح المختار احد المتساويين المثال

المشهور وهو الهارب من السبع اذا رأى طريقين متساويين فقال
الحكماء القضية البديهية التي لولاها لانسدّ باب العلم بالصانع وهو ان الرجحان
بلا مرجح مح لا تبطل بايراد مثال لا يدل علي عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح
فاقول القضية التي يتعلق اثبات العلم بالصانع هو انّ الرجحان احد طرفي
الممكن بلا مرجح مح بمعني ان وجوده بلا موجد مح مع انه يمكن اثبات هذا المط
مع غنية عن هذه القضية بان يقول الموجود اما ان لا يحتاج في وجوده
الي غيره او يحتاج ولابد من الاول قطعا للتسلسل ثم علي تقدير تسليم تلك القضية
وبداهتها الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد وايضا انما اوردوا
المثال سند المنع فعليكم البرهان علي الرجحان في المثال المذكور علي ما نقول
ان وجب المرجح في المثال المذكور امّا ان يجب بحسب نفس الامر وهذا بط لانّ
الاعتقاد الذي لا يطابق لما في نفس الامر كاف للافعال الاختيارية وامّا ان
يجب بحسب اعتقاد الفاعل وهذا باطل ايضا اذ تفعل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان
كما في الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية ومن انكر هذا فقد انكر الوجدان فبطل
قولهم ان غايته عدم العلم بالرجحان فان عدم علم الفاعل بالرجحان كاف في
هذا العرض فعلم انّ المراد بقولنا انّ الرجحان بلا مرجح بط هو ان وجود الممكن
بلا موجد مح سواء كان الموجد موجبا او لا فانّ الرجحان هو الوجود فقط لانّه يصير
راجحا قبل الوجود اذا عرفت هذه المقدمات فنقول يجب وجود الفعل ان اريد
بالفعل الحالة التي يكون للمتحرك في اي جزء يفرض من المسافة فعلي تقدير القول
بوجود بعض الاشياء بلا وجوب يمنع وجود تلك الحالة فلا يلزم الجبر علي انا قد ابطلنا
هذا التقدير لكن اثبات المطلوب علي هذا التقدير ايضا اقرب من الاحتياط وعلي
تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب الجبر منتف ايضا انما بالقول بانّ اختيار

الاختيار عين الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد واما انه
يلزم ح توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة تتوقف
على امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع مثلا ثم هو اما ان يجب بطريق التسلسل او بان
ايقاع الايقاع عين الاول واما ان لا يجب لكن الفاعل يرجح احد المتساويين
وان اريد بالفعل الايقاع فبعين ما قلنا في الايقاع هذا الذي ذكر هو لابطال دليل
الجبر فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر اي حاصل المجموع
خلق الله وفعل العبد فنقول التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية
وليست التفرقة بمجرد كونها موافقة لارادتنا لان الارادة ان كانت صفة بها يرجح
الفاعل احد المتساويين ويخصص الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات يلزم من
وجود الارادة ان يكون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المط وان لم يكونا
صادرين منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق فيجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية
والاضطرارية التي نشتاق اليها كحركة نبضنا على نسق نشتهي ان يكون عليه
لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى بفعلنا لا الثانية وايضا نفرق في الاختياريات
بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالانحدار الى صبب بالعدو
الشديد الذي لا نقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على
الفعل وبين ما لا نقدر وايضا نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فعلم ان العلم
الوجداني قاض بانا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح احد المتساويين
او المرجوح فالترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات
في صدور الافعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة
عين وامثاله وكذا في عدم صدورها كما تواتر في اخبار الانبياء عليهم السلام والصديقين
ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الآلات وتوفر

وتوفر الدواعي والارادات مع قدرتهم في ذلك الزمان على امور اشق من ذلك
فعلم ان المؤثر في وجود الحركة اي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وارادته
اذ لو لم يخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه العادة لم يوجد
خوارق العادات وايضا لم يكن الحركات الا بتمديد الاعصاب وارخائها ولا شعور
لنا بشيء من ذلك ولا ندري اي عصبة يجب تمديدها ليحصل الحركة المخصوصة وكذا
لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار
[تعالى] ووجدان ان الاختيار العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة المذكورة انه جرى عادته تعالى
انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد يخلق الله
[القصد] عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق ثم مخلوق الله تعالى بعضه
الله تعالى يخلق قدرة يصرفها العبد الى كل منهما على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد
معين فعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله بمعنى استناده
لا على سبيل الوجوب الى موجودات هي مخلوقة الله تعالى لان الله تعالى خلق هذا
الصرف مقصودا لان هذا ينافي خلق القدرة فحصل الحالة المذكورة بمجموع خلق الله
واختيار العبد فلهذا قال قلنا توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لان لاختياره
تاثيرا في فعله ايضا وانما قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تام بل هو جزء
المؤثر برهان آخر قد ثبت انه لا يوجد شيء الا وان يجب وجوده بالغير فان كان
العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا صنع له فيه كما لا صنع له في وجوده وفي ذاته
وان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة الى الواجب
فيخرج عن صنع العبد وان كان بتوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم العدم
السابق على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود وهذا
العدم لا يمكن الا بزوال العلة التامة لذلك الامر او لبقائه والعلة التامة ان كانت

موجودات محضة يكون واجبة بالاسناد الى الواجب فلا يقدر العبد على اعدامها
وان كان للعدم مدخل في تلك العلة فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط
وجود امر وقد ظهر امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا ما فلا يكون
الا في امر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب تعالى اذ حينئذ يخرج من صنع العبد ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب
على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امور لا صنع للعبد فيها اصلا كقدرة العبد
ووجوده وامثالها فالامر الاضافي الذي من العبد وهو الذي لا يجب عنده
وجود الاثر يسمى كسبا وقد قال مشايخنا ان ما يقع به المقدور مع صحة انفراد
القادر به فهو خلق وما يقع به المقدور لا مع صحة انفراد القادر به فهو كسب
ثم ان مقدورات الله تعالى قسمان الاول ما يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد
كما في الموجودات التي لا صنع للعبد فيها والثاني ما يصح انفراد القادر به لكن
لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل في ذلك الشيء كالافعال الاختيارية
للعباد وقد قيل ما وقع لا في محل قدرته فهو كسب بهذا وان كان تفسيرا آخر
لكن في الحقيقة الجميع تفسير واحد فان كان امرا اضافيا يجب ان يقع به المقدور
لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر والكسب
امر اضافي يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور
بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب
اتصاف الفاعل بذلك المقدور ثم اختلافات الاضافات لكونها طاعة او معصية
حسنة او قبيحة مبنية على الكسب لا على الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه
لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منهما وانما الاتصاف بارادته
وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو يوجب الاتصاف فالقصد اليه

اليه قبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصد يخلقه الله تعالى ولا جبر
في القصد فالحاصل ان مشايخنا ينفون عن العبد قدرة الايجاد والتكوين
فلا خالق ولا مكون الا الله تعالى لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم
منه وجود امر حقيقي لم يكن بل انما يختلف بقدرته النسب والاضافات فقط
كتعيين احد المتساويين وترجيحه هذا ما وقفت عليه من مسئلة الجبر والقدر وبالله
التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن فيه وهو مسئلة الحسن والقبح فقوله
ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لان كون الفعل
اتفاقيا او اضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته فيمكن ان
يوجب ذات الفعل او صفة من صفاته لحوق المدح او الذم بكل من اتصف به سواء
كان اتصافه به اختياريا او اضطراريا او اتفاقيا الا يرى ان الله يحمد على صفاته العليا
مع ان اتصافه بها ليس باختياره على ان الاشعري يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال
والنقصان فلا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات
محمودون بكمالاتهم واصحاب النقايص مذمومون بنقايصهم فانكاره الحسن والقبح
بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية التناقض وان
انكرهما بمعنى انه لا يوجد في الفعل شيء يثاب الفاعل ويعاقب لاجله فنقول
ان عنى انه لا يجب على الله تعالى الاثابة او العقاب لاجله فنحن نساعده في هذا
وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك فهذا بعيد عن الحق وذلك لان الثواب
والعقاب آجلا وان كان لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما لكن كل من علم ان الله
عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شيء وعلم انه غريق نعمة الله
في كل لمحة ولحظة ثم مع ذلك كله ينسب من الصفات والافعال ما يعتقد انه في
غاية القبح والشناعة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم يعقله انه يستحق بذلك مذمة

ولم يتيقن انه في معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد سجل على غباوته ولجاجته
وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه واستخف بفكره ورأيه حيث لم يعلم بالشر
الذي في ورائه عصمنا الله عن الغباوة والغواية وايدنا بهداية الهداية
فلما ابطلنا دليل الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى الخلاف
الذي بيننا وبين المعتزلة وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض
افعال العباد وقبحها يكون بالذات الفعل او لصفة له ويعرفان عقلا اي
اي يكون ذات الفعل بحيث يحمد فاعله ويثاب لاجله او يذم فاعله ويعاقب
لاجله او يكون للفعل صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب لاجلها او يذم ويعاقب
لاجلها وانما قال ايضا لانه لا خلاف في انهما يعرفان شرعا لان وجوب
تصديق النبي عم ان توقف على الشرع يلزم الدور واعلم ان النبي اذا
ادعى النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع انه نبي فاخبر بامور مثل ان الصلوة
واجبة عليكم وامثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك
يبطل فايدة النبوة وان وجب فلا يخلو من ان يكون وجوب تصديق بعض
اخباراته عقليا او لا يكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا
والثاني بط لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه بقول
النبي عم فالقول الواجبة التصديق لا بد ان يجب تصديقه بقول النبي ان تصديق
الاول واجب فنتكلم في هذا القول فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق
الاول وان وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور او بقول
آخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين الاول وهو كون وجوب
تصديق شيء من اخباراته عقليا فقوله والا اي وان لم يتوقف على الشرع
كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا لان الواجب العقلي ما يحمد على فعله ويذم

ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا فالواجب العقلي اخص
من الحسن العقلي وكذلك نقول في امتثال اوامره انه اما واجب عقلا آه هذا الدليل
لاثبات الحسن العقلي صريحا وقوله وايضا وجوب تصديق النبي موقوف على
حرمة الكذب فهي ان تثبت شرعا يلزم الدور وان تثبت عقلا يلزم قبحها عقلا
هذا يدل على القبح العقلي صريحا وكل منهما يدل على الآخر التزاما لانه اذا كان
الشيء واجبا عقلا يكون تركه حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا واذا كان الشيء
حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا ثم عند المعتزلة العقل
حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة
للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا لما اثبتنا الحسن والقبح
العقليين في هذا القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة اردنا ان نذكر بعد
ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك في امرين احدهما ان العقل عندهم حاكم مطلقا
بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله فلان الاصلح واجب على الله
بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن
والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها
ويحرمها من غير ان يحكم الله تعالى فيها بشيء من ذلك وعندنا الحاكم بالحسن
والقبح هو الله وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو
خالق لافعال العباد وعالم بما هو جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية
او جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها من
ما وضع صح
خير او شر ومن نفع او ضر ومن حسن او قبح وثانيهما ان العقل عندهم موجب للعلم
بالحسن والقبح بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح
وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك اذ كثير مما حكم الله تعالى بحسنه او قبحه لم

يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه
قد اوقف الله تعالى عليه العقل على انه غير مولد للعلم بل اجرى عادته انه خلق بعضه
من غير كسب وبعضه بعد الكسب اى ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا
على ما مر انه ليس لنا قدرة ايجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بايجاد
والمامور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لغيره لما ثبت
ان الحسن والقبح يعرفان عقلا علم انهما ليسا بمجرد الامر والنهي بل انما يحسن
الفعل او يقبح اما لعينه او لشيء آخر ثم ذلك الشيء حسن لعينه او قبيح لعينه قطعا
للتسلسل وهو اما ان يكون جزء ذلك الفعل او خارجا عنه والجزء اما صادق
على الكل كالعبادة يصدق على الصلوة والصلوة عبادة مع خصوصية فالعبادة جزؤها
او لم يصدق كالاجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلوة والحسن لمعنى في نفسه
يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم ان الحسن باعتبار الجزء انما يكون
حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو
كان لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج اما ان يكون صادقا على ذلك الفعل كالجهاد
اعلاء كلمة الله فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما ان
لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلوة والصلوة لا تصدق على الوضوء فثبت
ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا القبيح لكن امثلة هذا سياتي في فصل
النهي وانما اطلق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحا ولا مشاحة
في الاصطلاحات او لان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد
الا في ضمن جزئياته الموجودة وبحثنا في تلك الجزئيات المعلوم وجودها حتى
وهي لا توجد الا حسنة لغيرها والفرق بين الجزء الصادق وبين الخارجي الصادق
ان يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة

كالصلوة مثلا فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة
فمفهومها متوقف على العبادة اما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار
وليس اعلاء كلمة الله داخلا في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازما
لا جزءا وهذا هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي اذا عرفت هذا علمت بطلان
قول من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه
باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة
لا يدل على ما ذكر لان الاضافة داخلة في ذات ذلك الفعل لان الفعل من
الاعراض النسبية والاعراض النسبية تتقوم بالنسب والاضافات فالاضافات
المختلفة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف
الى المنعم حسن لا ان ذات الشكر من غير اضافة حسن اما الاول فاما ان لا يحتمل
سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار باللسان يسقط حال
الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان
مركب من الروح والجسد فلا يتم صفة الايمان ما لم تظهر من الباطن الى الظاهر
بالكلام الذي هو دال على الباطن ولا كذلك ساير الافعال انما قال ذلك للفرق
بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار يجعله داخلا في الايمان ولا يجعل عمل
الاركان داخلا فيه واعلم ان المنقول عن علمائنا في هذه المسئلة قولان
احدهما ان الايمان هو التصديق واما الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه
والثاني ان الايمان هو التصديق والاقرار فمن صدق بقلبه وترك الاقرار
بغير عذر لم يكن مؤمنا باعتبار الجهة ركنيته في حال الاختيار وان صدق
ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا باعتبار الجهة تبعيته في حال الاضطرار
وكالصلوة يسقط بالعذر وهو عطف على كالاقرار واما ان يكون شبيها بالحسن

لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج يشبه ان يكون حسنها بالغير وهو دفع
حاجة الفقير وقهر النفس وزيادة البيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان بهذه
العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فارتفع الوسايط فصارت
تعبدا محضا لله تعالى يرد عليه انكم ان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه ان يكون
الحسن لذات الفعل او لجزئه لا يكون الزكوة وامثالها من هذا القسم اذ تبيّن
ان جهة حسنها لمعنى في نفسها كونها تعبدا محضا لله تعالى فيكون عينها حسنا
لكونها مأمورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه كون
الفعل مأمورا به فهذا عين مذهب الاشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن على الحسن
لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره لان كل المامورات حسنة لمعنى في نفسها
بهذا المعنى والجواب عنه وجهان الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل
عند الاشعري لكونه مأمورا به وعندنا لا بل انما امر به لانه كان حسنا قال الله تعالى
ان الله يأمر بالعدل والاحسان يقتضي كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفي على
العقل فاظهره الله بالامر فالامر بالزكوة وامثالها دالّ على حسنها لمعنى في نفسها
على ما يأتي في هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم
الاول فيكون حسنها لمعنى في نفسها لكنا لا نعلم ذلك المعنى والثاني لان الاتيان
بالمأمور به من حيث انه اتيان بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه لان طاعة الله
وترك مخالفته مما يحكم العقل بحسنه خلافا للاشعري فان شكر المنعم عنده ليس بحسن
عقلا فاداء الزكوة يكون حسنا لمعنى في نفسه لانه اتيان بالمأمور به والاتيان
بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه وعند الاشعري انما يحسن اداء الزكوة لانه مأمور
به فيصدق عليه تفسير الحسن لمعنى في نفسه وهو ما امر به من غير ملاحظة انه
طاعة الله فهذا بيان ان الحسن لمعنى في نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا

حسنا اما لعينه واما لجزئه والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به
وقد يجتمع المعنيان كالايمان فانه حسن لعينه واتيان بالمأمور به وقد يوجد
الاول بدون الثاني اذا اتى به لكونه حسنا لعينه او لجزئه ولكنه لم يؤمر به
وايضا على العكس في الحسن لا لعينه او لجزئه لكن يكون مأمورا به وقد
اتى به لكونه مأمورا به كالوضوء فعلم فساد ما قال ان كل المأمورات حسنة
لمعنى في نفسها بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مأمورا به
فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره عندنا لاجل الصلوة والمنوي بنية امتثال
امر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى في نفسه لانه اتيان بالمأمور به حتى يشترط
فيه الاهلية الكاملة فان العبادات يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب
على الصبي بخلاف المعاملات على ما يأتي فصل الاهلية واما الثاني وهو
الحسن لغيره فذلك الغير اما منفصل عن هذا المأمور به كاداء الجمعة فانه
منفصل عن السعي وفي هذه العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك
الغير اما قايم بنفسه منفصل عن هذا المأمور به فاسقطت قولي قايم بنفسه لان
الاعراض لا تقوم بنفسها فالمراد به ان لا يكون قايما بهذا المأمور به فقوله
منفصل يكون مكررا كالسعي الى الجمعة حسن لاداء الجمعة والوضوء حسن للصلوة
وليس قربة مقصودة حيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة اليها الى
النية واما قايم بهذا المأمور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة لقضاء
حق الميت حتى لو اسلم الكفار لا يشرع الجهاد واذا قضى البعض حق الميت يسقط
عن الباقين بأجمعهم ولما كان المقصود يتأدى بعين المأمور به كان هذا الضرب
وهو ان يكون الغير قائما بالمأمور به لا الضرب الاول وهو ان يكون الغير
منفصلا عن المأمور به شبيها بالقسم الاول وهو الحسن لمعنى في نفسه وجه

الى الجمعة نسخة

المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب وامثالهما وهذا المعنى مفهوم
ليس اعلاء كلمة الله لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاء لكلمة الله
وكان الحيوان في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج هو عينهما
فالجهاد حقيقة وهي القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها لكن في الخارج هو عين
الاعلاء والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فشابه هذا الضرب القسم الاول لان
السعي غير اداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج والامر المطلق اي من غير انضمام
قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه او غيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول
الذي لا يقبل سقوط التكليف من الحسن لمعنى في نفسه ويصرف عنه ان دل
الدليل لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المأمور به لما علم ان المطلق ينصرف
الى الكامل لزم ان الامر المطلق يكون امرا كاملا بان يكون للايجاب لان الامر
الذي للاباحة او الندب ناقص في كونه امرا اذا ثبت هذا وقد علم ان الحسن
مقتضى الامر اي لو لم يكن الشيء حسنا لما امر الله به فيكون الامر الكامل اي الامر
الذي هو للايجاب مقتضيا للحسن الكامل لان الشيء لو لم يكن بحيث يكون في
فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما اوجب الله تعالى فعله ليكون تحصيلا
لفعله ومانعا من تركه فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود المأمور به وكمال
العناية بوجود المأمور به يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا
لمعنى في نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف وكونه عبادة يوجب ذلك ايضا اشارة
الى الحسن لمعنى في نفسه بمعنى انه اتيان بالمأمور به وانما اخترت في الاول لفظ
يقتضي وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والثاني موجب الامر
والفرق بينهما لا يخفى على اهل التحصيل فقال الشافعي ان الامر بالجمعة يوجب صفة
حسنها وان لا يكون المشروع الا هي فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم تفت الجمعة

الجمعة وما لم يخاطب المعذور بالجمعة فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة ولنا انا كنا
الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باقامة الجمعة
مقامه في الوقت فصارت مقررة له لا ناسخة ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره
لعموم فاسعوا لكن سقط الجمعة عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور
فانتقض الظهر بهذه المسئلة تفريع على ان الامر المطلق يقتضي ما ذكره وخلافنا
هنا في امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة
لا يجوز عنده ويجوز عندنا ودليلنا مذكور في المتن وثانيهما ان المعذور اذا ادى
الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا فعنده لا وعندنا ينتقض لان الامر بالسعي
يعم المعذور وغير المعذور فالعزيمة في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو
اصل لكن هذا ساقط من المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور
فانتقض الظهر **فصل** التكليف بما لا يطاق غير جائز خلافا للاشعري
لانه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك
من الآيات وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا وواقع عنده في غيره اي واقع
عند الاشعري في غير الممتنع لذاته كايمان ابي جهل وعندنا ليس هذا تكليفا بما
لا يطاق بناء على ان القدرة للعبد تأثيرا في افعاله توسطا بين الجبر والقدر وقد
سبق تقريره في الفصل المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط
ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله فيكون التكليف
بالفعل تكليفا بالمحال قلنا لكن للعبد قصد اختياري فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف
بالقصد اليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله تعالى الحركة اي الحالة المذكورة باجراء
عادته والتكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل اليها غالبا وهو
القصد على ان علم الله تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان

هذا جواب عن دليل الاشعري وهو ان الله تعالى علم في الازل ان ابا جهل
لا يؤمن اصلا فان آمن ينقلب علم الله جهلا وهو مح فايمانه مح فالامر بالايمان
يكون تكليفا بالمح فنجيب ان الله علم كل شي على ما هو عليه والعلم تبع للمعلوم فعلمه
بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان اي عن ان يكون مقدورا
اي مختارا له وقدرته لا تاثير لها اي لقدرة العبد في افعاله بل هو مجبور ثم
عندنا عدم جوازه اي عدم جواز التكليف بما لا يطاق ليس بناء على ان الاصلح
واجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق من حكمته وفضله
ثم القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب
الاداء فلا حاجة الى القدرة وسياتي الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
في الفصل المتاخر بل هو يثبت اي نفس الوجوب بالسبب والاهلية على ما ياتي اي
في فصل الاهلية والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المامور
على اداء المامور به اي من غير حرج غالبا انما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة
في الحج من قبيل القدرة الممكنة وهي شرط لاداء كل واجب فضلا من الله
بدنيا كان او ماليا فلهذا يجب التيمم مع العجز والصلوة قاعدا او موميا معه
اي مع العجز ويسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا
يتصل بقوله وهي شرط لاداء كل واجب قال زفر لا يجب القضاء على من
صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة
قلنا انما يشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الغرض اما ههنا فالغرض القضاء
وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف في
القضاء كمسئلة الحلف بمس السماء فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان
للنبي فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة على ان القدرة

القدرة التي شرطناها متقدمة هي سلامة الآلات والاسباب فقط وقد وجدت
ههنا فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل اي ولئن سلمنا ان امكان
القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود
القدرة فوجود القدرة على الاداء حاصل ههنا لان القدرة التي يشترط لوجود
العبادات متقدمة هي سلامة الآلات والاسباب فقط وهي حاصلة ولا يشترط
القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة يكون مقارنة
للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة او
نقول القضاء يبتني على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما في قضاء المسافر
والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة اي الممكنة لبقاء الواجب اذ التمكن
على الاداء يستغني عن بقائها اي استمرارها فلهذا لا يشترط للقضاء فلهذا اذا ملك
الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه لان الحج وجب بالقدرة الممكنة
فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا اعلم ان
جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة يناقض قوله لان القدرة التي شرطناها
متقدمة آه والميسرة ما يوجب اليسر على الاداء كالنماء في الزكوة ويشترط بقاؤها
لبقاء الواجب لئلا ينقلب الى العسر فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب بعد
الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تعد فان قيل لما شرطتم بقاءها
لبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فلا يجب بعد
هلاك بعضه في الباقي توجيه السؤال انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء
الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض
فينبغي ان لا يجب الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب فنجيب بان النصاب
ما شرط لليسر بل للتمكن وفي هذا الكلام ما فيه قلنا النصاب ما شرط لليسر لان

الواجب ربع العشر ونسبته الى كل المقادير سواء بل للبصير غنيا فيصير اهلا للاغناء
لقوله عم لا صدقة الا عن ظهر غنى ولا حد له فقدره الشرع بالنصاب وكذا الكفارة
وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام
وليس المراد العجز في العمر لانه اذا يبطل اداء الصوم فالمراد العجز الحالي مع احتمال
القدرة في المستقبل اي شرط القدرة المقارنة للاداء كالاستطاعة مع الفعل
اي القدرة التامة الحقيقية التي يقارن الفعل كما ذكرنا آنفا فالقدرة المشروطة
في الكفارة قدرة كذلك اي مقارنة لاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة وذو دليل
اليسر اي اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب اي
يشترط بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان يحقق القدرة على
الاعتاق فوجب الاعتاق ثم لو لم يبق القدرة يسقط الاعتاق لانها لما لم
يتصل بالاداء اعلم ان القدرة المقارنة للاداء لم توجد وهو الشرط لما ذكرنا
ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها الا ان المال هنا غير عين
فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك جواب سوال مقدر وهو انه
لما سوى بين الزكوة والكفارة في انهما واجبتان بالقدرة الميسرة ينبغي ان
لا يسقط الكفارة بالمال اذا استهلك المال كما لا يسقط الزكوة فاجاب بان
المال غير متعين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو في الزكوة متعين
لان الواجب جزء من النصاب فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك
المال كله استهلك الواجب فيضمن واعلم ان في قولهم ان بقاء القدرة الميسرة
شرط لبقاء الواجب والا انقلب اليسر عسرا نوع نظر لانه ان شرط الله تعالى امرا
لا يلزم منه ان يثبت يسر آخر وهو بقاء النصاب ابدا فان اشتراط هذا
اليسر يؤدي الى فوات اداء الزكوة فانه ان اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك

ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء وايضا لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر
الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل غايته ان لا يثبت يسر آخر انه
الميسر للصواب والله اعلم

فصل

المأمور به نوعان مطلق وموقت
هذا الفصل هو اصل الشرائع قد تأسس عليه مباني الاصول والفروع
وان طالعت هذا الموضع من كتب الاصول علمت سعيي في تنقيح هذه المباحث
وتحقيقها المراد بالمطلق غير الموقت كالكفارات والنذور المطلقة والزكوة اما
المطلق فعلى التراخي لانه اي الامر جاء للفور وجاء للتراخي ولا يثبت الفور
الا بالقرينة وحيث عدمت يثبت التراخي لا ان الامر يدل عليه لان المراد
بالفور الوجوب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل
حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخي
واما الموقت فاما ان يفضل الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف
ما لا يطاق الا لغرض القضاء لكن وجب عليه الصلوة آخر الوقت واما ان
يفضل كوقت الصلوة واما ان يساوي وح اما ان يكون الوقت سببا للوجوب
كصوم رمضان او لا يكون كقضاء رمضان وقسم اخر مشكل في ان يفضل
او يساوي كالحج اما وقت الصلوة فهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الاداء
يفوت بفوت الوقت لان الاداء تسليم عين الثابت بالامر والثابت بالامر
الصلوة في الوقت اما الصلوة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر وسبب
للوجوب لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ولاضافة الصلوة اليه
اذ الاضافة تدل على الاختصاص فمطلقها ينصرف الى الاختصاص الكامل
الا يرى ان قوله المال لزيد ينصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولو لم يمكن
ينصرف الى ما دونه اما الاضافة بادنى ملابسة فمجاز فالاختصاص الكامل في مثل

قولنا صلوة الفجر انما هو بالسببية فالامور التي ذكرنا من الاضافة الى اخرها
كل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع به لتغيرها
بتغيره صحة وكراهة وفسادا ولتجدد الوجوب بتجدده ولبطلان التقديم عليه
فان التقديم على الشرط اي شرط وجوب الاداء صحيح دون التقديم على السبب
كالزكوة قبل الحول لخفته اي لتحقق كون الوقت سببا للوجوب ان الوقت
وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل بجعل الله تعالى بمعنى انه رتب الاحكام على
امور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء والى غير ذلك فيكون الاحكام بالنسبة
الينا مضافة الى هذه الامور فهذه الامور مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى
كالنار في الاحراق عند اهل السنة والجماعة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر
فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب
عليه اداء اثره وهو الحكم المصطلح اي الوجوب حادث مضاف الى الحادث
فلا يوجد قبله ثم هو اي الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب اراد
ان يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء سبب لنفس
الوجوب لان سببها الحقيقي الايجاب القديم وهو رتب الحكم على شيء ظاهر فكان
هذا اي الشيء الظاهر وهو الوقت سببا لها اي لنفس الوجوب بالنسبة الينا
ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشيء وهو الوقت
فيكون اي لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب
الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ
الذمة عما تعلق بها فلا بد له من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيئا ثبت الثمن
في الذمة وثبوت الثمن نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء
على اصل الوجوب وايضا القضاء واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر

والمسافر ولا اداء عليهم لعدم الخطاب اما في الاولين فلان خطاب من لا فهم
لغو وفي الاخيرين فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام اخر ولا بد للقضاء من
وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه اي سبب نفس الوجوب
سببا غير الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا من عدم الخطاب لانه لا شيء غير الوقت
والخطاب يصلح للسببية فالسببية منحصرة فيهما اما لهذا او للاجماع فيلزم
من نفي احدهما ثبوت الآخر ثم اعلم ان بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس
الوجوب ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو
الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هي نفس وجوب الاداء فلا يبقى فرق
ولله دره من ابدع الفرق بينهما وما ادق نظره وما امتن حكمته وتحقيق ذلك
انه لما كان الوقت سببا للصلوة كان معناه انه لما حضر وقت شريف كان
لازما ان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلوة فلزوم
وجود تلك الهيئة عقيب السبب هي نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة
وذلك مبني على الاول لان السبب اوجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما
فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب يجب ايقاع تلك الهيئة
فالوجوب الاول يتعلق بالصلوة وهي الهيئة والثاني بادائها حتى لو كان السبب
بذاته داعيا الى نفس الايقاع لا الى الهيئة الحاصلة بالايقاع فلزوم الايقاع يكون
نفس الوجوب فاذا تصوره العقل لا يلزم الوقوع لا بد له من ايقاع فلزوم ايقاع
الايقاع هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما
في المريض والمسافر فان لزوم وجود الحالة التي هي الصوم حاصل لان ذلك اللزوم
باعتبار ان السبب داع اليه والمحل وهو المكلف صالح لهذا فلو لم يحصل ذلك اللزوم
لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه مع انه يحق ان يكون واقعا واذا وجد

مطلب الفرق بين الوجوب ووج

البيع بثمن غير معين والبيع مبادلة المال بالمال وقد ملك المشتري المبيع فلا بد
ان يملك البايع مالا على المشتري تحقيقا للمبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم اداء
المال الواجب فرع على الاول فهو وجوب الاداء فلما ذكر ان الوقت سبب لنفس
الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال ثم اذا كان
سببا وليس ذلك كله اي السبب ليس كل الوقت لانه ان كان الكل سببا لا يخلو
من ان يجب الصلوة في الوقت او بعده فان وجبت في الوقت يلزم التقدم على
السبب لانه ان كان الكل سببا فما لم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب وان
وجبت بعد الوقت لزم الاداء بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا بهذا
معنى قوله لانه ان وجبت في الوقت تقدم على السبب وان لم يجب فيه تاخر الاداء
عن الوقت فالبعض سبب ولا يتعين الاول بدليل الوجوب على من صار اهلا
في الاخر اجماعا ولا الآخر والا لما صح التقديم عليه فالجزء الذي اتصل به الاداء سبب
فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس
يفسد وان كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب كذلك فان اعترض الفساد بالغروب
لا يفسد لتحقق الملايمة بين الواجب والمؤدي لانه وجب ناقصا وقد ادى كما وجب
بخلاف الفصل الاول لانه شرع في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت
كامل لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع لا يكون
مؤديا كما وجب لان النهي من الصلوة في هذه الاوقات باعتبار ان عبدة
الشمس يسجد ونها في هذه الاوقات فالعبادة في هذه الاوقات مشابهة لعبادة
الشمس فلهذا ورد النهي وعبادة الشمس انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل
الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبل الغروب فان قيل يلزم ان يفسد العصر اذا شرع
فيه في الجزء الصحيح ومدها الى ان غربت قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل

كل الوقت فيعفى الفساد الذي يتصل به بالبناء البناء بمناقضة الابتداء والمراد
انه ابتداء الصلوة في الوقت الكامل فالفساد الذي اعترض في حال البقاء جعل
عفوا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر لكن هذا اشكل بالفجر
يعني من شرع ومدها الى ان طلعت الشمس ينبغي ان لا يفسد كما في العصر اذ شرع
في الوقت الكامل ومدها الى ان غربت فان في الصورتين الشروع في الوقت
الكامل فالفساد المعترض في العصر ان جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا ايضا
تلك العلة بهذا الاشكال اختلج في خاطري ولم اذكر له جوابا في المتن فيخطر بالبال
عنه جواب وهو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يؤدي البعض
في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعتراض
الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا يفسد واما في الفجر فان كل وقته كامل
فيجب اداء الكامل في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشغله على
وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق
القضاء لان العدول عن الكل في الاداء كان لضرورة وقد انتفت بها بهذا
البحث الذي ذكرنا وهو ان بعض الوقت سبب انما هو في الاداء اما ان لم يؤد حتى
في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب لان الدليل دال على سببية كله
في الاداء عدلنا عن سببية الكل الى سببية البعض لضرورة وهي انه يلزم حـ
التقدم على السبب او تاخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في
القضاء فوجب القضاء بصفة الكمال اي لا نقول انه اذا لم يؤد في الوقت انتقل
السببية من اول الوقت الى آخره فاستقرت السببية عليه في حق القضاء حتى
يجب القضاء ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء
فيجب كاملا ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت اذ هنا توجه الخطاب حقيقة لانه

الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه ومن حكم
هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين تعيينه
نصا اذ ليس له وضع الشرائع وانما له الارتفاق فعلا فيتعين فعلا كالخيار في الكفارات
ومنه انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين
النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا لهذا الواجب
هذا جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت فان ضاق
الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال لان ما ثبت حكما اصليا وهو وجوب
التعيين بالنية وقوله حكما منصوب على الحال بناء على سعة الوقت لا يسقط
بالعوارض وتقصير العباد واما القسم الثاني وهو ان يكون الوقت مساويا
للواجب ويكون سببا للوجوب فوقت الصوم وهو رمضان اي نهار رمضان
شرط للاداء ومعيار للمؤدى لانه قدر وعرف به فان الصوم مقدر بالوقت
وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلث من الصبح الى
الغروب مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم وسبب للوجوب لقوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل ونظايره كثيرة فانه
اذا كان الشيء خبرا للاسم الموصول فان الصلة علة للخبر وقد ذكر غير مرة انه
اذا حكم على المشتق فان المشتق منه علة وهنا كذلك لان قوله فمن شهد منكم الشهر
معناه شاهد الشهر فالشهود علة ولنسبة الصوم اليه وتكرره به ولصحة الاداء
فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه انه لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند ابي يوسف
ومحمد رح عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا آخر لان المشروع في هذا اليوم للجميع
اشارة الى الصوم المخصوص برمضان في حق الجميع ولهذا اختص الاداء منه اي من
المسافر لكنه رخص له الفطر واذا لا يحل غيره شرعا فيه قلنا لما رخص لمصالح البدن -

بدنه فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى وانما لم يشرع للمسافر غيره ان اتى بالعزيمة
وهنا لم يأت اذا صام واجبا آخر جواب عما قالا ان المشروع في هذا اليوم في حق
الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لا نم ان المشروع في حق المسافر هذا لا غير مطلقا
بل ان اتى بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نم ذلك ولان وجوب الاداء ساقط
عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فعلى الدليل الاول وهو قوله فمصالح
دينه وهو قضاء دينه اولى ان شرع في النفل يقع عن رمضان لانه اذا شرع
في واجب آخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء ما فات اولى للمسافر من اداء
رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله تعالى وعليه
صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب
آخر لمصالح دينه ففيما اذا نوى النفل فمصالح دينه انما هي اداء رمضان لا النفل
وعلى الثاني اي وعلى الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان
يقع على النفل وهنا روايتان اي بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة
روايتان وان اطلق فالاصح انه يقع عن رمضان اذا لم يعرض عن العزيمة
وفي المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة العجز
فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي المسافر تعلقت بدليل
العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا قوله ظهر فوات شرط الرخصة فيه نظر
لان المرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر به على
الصوم فلا نم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة قال زفر رح هذا ابتداء مسئلة
ولا تعلق لها بالمريض والمسافر وهي انه لما صار الوقت متعينا له فكل امساك
يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل اي يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل
كالاجير الخاص فان منافعه حق المستأجر فيقع عن الفرض وان لم ينوه

كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا هذا يكون جبرا والشرع عين الامساك
الذي هو قربة لهذا اي لصوم رمضان ولا قربة بدون القصد وقال الشافعي رح
لما كان منافعه على ملكه لا ان منافعه صارت حق الله تعالى جبرا لابد من
التعيين لئلا يصير جبرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين
تعيين هذا قول بموجب العلة اي تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما
يأتي تفاصيله انا نسلم ان التعيين واجب لكنا نقول الاطلاق في المتعين
تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقال آخر يا انسان فالمراد به
زيد ولا يضر الخطاء في الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر وهو صحيح مقيم
لان الوصف لما لم يكن مشروعا بطل فبقي الاطلاق وهو التعيين وقال
اي الشافعي لما وجب التعيين وجب من اوله الى آخره لان كل جزء يفتقر الى
النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزي اي لعدم
تجزي الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول شاع وفسد الكل والنية
المعترضة لا يقبل التقدم قلنا لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان
يصح بالمتصلة بالبعض اولى جواب عن قوله ان النية المعترضة لا يقبل التقدم
والعلم اولان الاستناد هو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقرى
حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه ملكه الغاصب باداء الضمان
مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى
الضمان يثبت النسب من الغاصب فالشافعي يقول اذا اعترضت النية في النهار
لا يمكن تقدمه الى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد انما يمكن في الامور
الثابتة شرعا كالملك ونحوه اما في الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد
وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهو امر وجداني فاذا كان حاصلا

حاصلا في الوقت لا يكون حاصلا قبل ذلك الوقت الا يرى انها لا تستند اذا
اعترضت النية بعد الزوال وكما في صوم القضاء فاذا لم تستند بقي البعض بلا نية
فيجيب بانا لا نقول ان النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد
بل نقول ان النية في الزمان المتقدم متحققة تقديرا فان الاصل هو مقارنة
الفعل بالنية فاذا نوى في اول الليل فجعلها الشرع مقارنة للعمل تقديرا فكذا
ههنا وايضا اذا كان الاكثر مقرونا بالنية تقديرا فلهذا قال ويكون تقديرية
لا مستندة والطاعة قاصرة في اول النهار لان الامساك في اول النهار
عادة الناس فيكفيها النية التقديرية فلا نقول بان الجزء الاول من الصوم
اذا خلا عن النية فسد ويشيع ذلك الفساد فلا يعود صحيحا باعتراض النية
بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حاله موقوفة ان وجدت النية في الاكثر
علم ان النية التقديرية كافية في الجزء الاول لقصور العبادة فيه وان لم
يوجد في الاكثر علم ان النية التقديرية لم يكن في الاول على انا نرجح بالكثرة
لان للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحه بالوصف
على ما يأتي في باب الترجيح ان شاء الله اعلم انا نرجح البعض الذي وجد فيه
النية على البعض الذي لم يوجد فيه بالكثرة والشافعي رح يرجح على العكس بوصف
العبادة فان العبادة لا تصح بدون النية فيفسد ذلك البعض فيشيع الفساد
الى البعض الذي وجد فيه النية فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف
العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الذي لم يوجد فيه النية بالكثرة
وترجيحا بالذاتي لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف الغير الذاتي وهو صفة العبادة
فان قيل في التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذي
لا يعترض عليه المنافي كالاتصال قلنا في التأخير ايضا ضرورة كما في يوم الشك

لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم فيثبت الضرورة وايضا
الضرورة لازمة في غير يوم الشك ايضا اذا نسي النية في الليل او نام او اغمي
عليه ولان صيانة الوقت الذي لا درك له اصلا واجبة حتى ان الاداء مع
النقصان افضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروى هذا
عن ابي حنيفة رح اعتبارا انه اقام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا اولهما
قوله لما صح بالنية المنفصلة وثانيهما قوله ولان صيانة الوقت والدليل
الثاني يشعر بان الصوم المنوي نهارا انما صح ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى
هذا الدليل لا يجب الكفارة اذا افسده ومن حكمه اي ومن حكم هذا القسم وهو
ان يكون الوقت معيارا للمؤدي ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل
ببعض النهار خلافا للشافعي رح فان عنده اذا نوى النفل من النهار يكون صومه
من زمان النية وان كان بعد الزوال ومن هذا الجنس اي من جنس صوم
رمضان المنذور في وقت معين يقع بالنية المطلقة وبنية النفل لكن ان حلم
عن واجب آخر يصح عنه لان تعينه يؤثر في حقه وهو النفل لا في حق الشارع
فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع
من المنذور بسبب ان الوقت متعين للمنذور بتعيينه لكن لا يؤثر في حق الشارع
اي ان نوى واجبا آخر لا يقع عنه واما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب
كالكفارات والنذر المطلق والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لها كان
الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبييت اي من النية في الليل بخلاف
صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فيكفي النية الحاصلة في الاكثر
ويكون النية المتقدرية حاصلة في اول النهار بناء على تعيين الوقت فان تعين
الوقت يوجب كونه صائما وههنا لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية في اول

اول النهار واما النفل فهو المشروع الاصلي في غير رمضان فيكفي النية في الاكثر
واما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله لا تستغرق اوقاته ويشبه
المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد ولان وقته العمر فيكون ظرفا
حتى ان اتى به بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي يوسف
يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فيشبه المعيار
وعند محمد يجوز بشرط ان لا يفوته قال الكرخي رح هذا بناء على الخلاف بينهما في
ان الامر المطلق اي يوجب الفور ام لا وعند عامة مشايخنا ان الامر لا يوجب
الفور اتفاقا بيننا فمسئلة الحج مسئلة مبتداة فقال محمد رح لما كان الاتيان في العمر
اداء اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم وغيرهما وقال ابو يوسف
لما وجب عليه لا يسعه ان يؤخره لان الحيوة الى العام القابل مشكوك حتى اذا
ادرك القابل زال الشك فقام مقام الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم
فان الحيوة الى اليوم الثاني غالبة فاستوت الايام كلها فان قيل لما تعينت
العام الاول ينبغي ان لا يشرع فيه النفل قلنا انما عينا احتياطا احترازا عن الفوت
وظهر ذلك في حق الاثم فقط لا في ان يبطل اختيار جهة التقصير والاثم اي لما كان
الحج فرض العمر كان الاصل ان لا يتعين بالعام الاول وانما عينا احتياطا لئلا
يفوت ويظهر اثر هذا التعيين في الاثم فقط اي ان اخر عن العام الاول ثم
مات ولم يدرك الحج اثم لكن لا يظهر اثر التعيين في بطلان اختياره لما اختار
جهة التقصير والاثم بان ادرك الوقفة فلم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل فاذا
كان هذا الوقت يشبه المعيار لكنه ليس بمعيار لما قلنا ولان افعاله غير مقدرة
بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر به بالوقت فان المعيار ما يقدر الشيء به كالكيل
ونحوه فان تطوع هذا جواب اذا في قوله واذا كان هذا الوقت وعليه حجة الاسلام

يصح وعند الشافعي يصح يقع عن الفرض اشفاقا عليه فان بهذا اي التطوع وعليه
حجة الاسلام من السفه فيحجر عليه اي اذا نوى التطوع يحجر عن نية التطوع فبطلت
نيته فبقي النية المطلقة وهي كافية على انه يصح باطلاق النية وبلا نية كمن احرم
عنه اصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحجر يفوت الاختيار ولا عبادة بدونه اما الاطلاق
ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام والاحرام
غير مقصود وجواب عن قوله كمن احرم عنه اصحابه بل هو شرط عندنا كالوضوء
فيصح بفعل غيره بدلالة الامر فان عقد الرفقة دليل الامر بالمعاونة **فصل**
هذا الفصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرايع ام لا وهو غير مذكور في اصول
فخر الاسلام ولما كان مهما نقلته من اصول شمس الايمة رح ذكر الامام السرخسي رح
لا خلاف في ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات
في حق المواخذة في الاخرة لقوله تعالى ما سلككم في سقر الاية اعلم ان الكفار
مخاطبون بالثلاثة الاول مطلقا اجماعا اما العبادات فهم مخاطبون في حق المواخذة
في الاخرة اتفاقا ايضا لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك نطعم المسكين اما لم نك من المصلين
في حق وجوب الاداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكره في المتن وهو قوله انه يجب
الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا لانه لو لم يجب لا يواخذون على تركها
ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر جواب عن اشكال
وهو ان العبادات لما لم يكن معتدا بها مع الكفر لا يكون في وجوب الاداء
فايدة فاجاب بان هذا لا يضرنا لانه يجب عليهم بشرط الايمان كما يجب
عليه الصلوة بشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا يتعلق بقوله فكذا عند
العراقيين لقوله ع م ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك
فاعلمهم ان الله فرض خمس صلوات الحديث يفهم منه ان فرضية الصلوات

الصلوة الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا يفرض اما
عند القائلين بان التعليق بالشرط فظ واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية
على ما مر في فصل مفهوم المخالفة ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس
اهلا له وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ نظيره ان الطبيب لا يامر
بشرب الدواء عند الياس لانه غير مفيد فكذا هنا وقد ذكر الامام شمس الايمة
ان علماءنا لم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض المتاخرين اسندوا من مسائلهم
على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي فاستدل البعض بان المرتد اذا
اسلم لا يلزمه قضاء صلوات الخمس حال الردة خلافا للشافعي فدل على ان
المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا وعند الشافعي مخاطب بها والبعض بانه اذا صلى
في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بناء على ان
الخطاب ينعدم بالردة وصحة ما مضى كانت بناء عليه اي على الخطاب فاذا عدم
الخطاب عدم صحة ما مضى فيبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء
وعنده الخطاب باق فلا يبطل الاداء والبعض فرعوه على ان الشرايع ليست من
الايمان عندنا خلافا له وهم يخاطبون بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرايع
عندنا لانها غير داخلة في الايمان ويخاطبون عنده لكونها من الايمان عنده
والكل ضعيف فاحتج على ضعف الاستدلال الاول بقوله لانه انما يسقط القضاء
عندنا بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فسقوط القضاء عندنا لا يدل
على ان المرتد غير مخاطب بل يمكن ان يكون مخاطبا لكن سقط عنه بقوله تعالى
ان ينتهوا الاية واحتج على ضعف الاستدلال الثاني بقوله ولان المؤدى
انما يبطل بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم في الوقت
يجب لا محالة اي فاذا حبط العمل ثم اسلم والوقت باق يجب عليه قطعا واحتج

على ضعف التفريع المذكور بقوله ولانهم يخاطبون بالعقوبات والمعاملات
عندنا مع انها ليست من الايمان فقوله انهم يخاطبون بالايمان فحظهم ثم
لما ابطل الاستدلال المذكور قال والاستدلال الصحيح على المذهب ان من
نذر بصوم شهر ثم ارتد بالله ثم اسلم لايجب عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب
اداء العبادات **فصل** النهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر
المراد بالحسيات ماله وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات ماله وجود شرعي مع
الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجودان
حسا ثم يعتبران ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري اثرا له فذلك
المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل لايعتبره الشرع بيعا
واذا وجد مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه فيثبت
الوجود الشرعي فيقتضي القبح لعينه اتفاقا الا بدليل ان النهي لقبح لغيره
فهو ان كان وصفا فكالاول لا ان كان مجاورا كقوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي هو كالاول
وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه
ثم ان القبيح لعينه بط اتفاقا اعلم ان النهي يقتضي القبح وانما اخترنا لفظ
الاقتضاء لما ذكرنا ان الله تعالى انما ينهى عن الشيء لقبحه لا ان النهي يثبت
القبح فان كان النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه لان الاصل ان يكون
عين المنهي عنه قبيحا لاغيره وقبح المنهي عنه اما بقبح جميع اجزائه وبعض اجزائه
فالقبيح ببعض اجزائه داخل في القبيح لعينه فاذا كان الاصل ان يكون قبيحا لعينه
لا يعرف عنه الا اذا دل الدليل على ان النهي عنه لغيره ثم ذلك الغير ان كان
وصفا فحكمه حكم القبيح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام

اي لشبهة البعضية بين المحرمة

حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا لا يلحق بالقسم الاول كقوله تعالى
ولا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على النهي عن القربان للمجاور وهو
الاذى حتى ان قربها ووجد العلوق يثبت النسب اتفاقا وان كان
النهي عن الشرعيات فعند الشافعي هو كالاول اي يقتضي القبح لعينه الا اذا
دل الدليل على ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة
والمشروعية باصله الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لعينه ثم كل ما هو
قبيح لعينه باطل اتفاقا وانما اوردنا للشرعيات نظيرين الصوم والبيع
ليعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعي بين العبادات والمعاملات هو يقول
لا صحة لها اي للشرعيات شرعا الا وان تكون مشروعة ولا تكون مشروعة
مع نهي الشرع عنه اذ ادنى درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت ولان
النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي
في امرين اولهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضي القبح لعينه
عنده وفايدته ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة باصله
وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان النهي بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير
وصفا فانه باطل عند الشافعي وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه ونسميه
فاسدا وهذا الخلاف مبني على الخلاف الاول ويجي هذا الخلاف في هذا الفصل
والدليلان المذكوران يدلان على مذهبه في الخلاف الاول وهو كون التصرف
باطلا قلنا حقيقة النهي توجب كون المنهي عنه ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب
بفعله والنهي عن المستحيل عبث هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان
النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة وقد اورد الخصم عليهم ان امكان المنهي
عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا نسلم انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعي فاجيب

عن هذا بقولي فامكانه اما بحسب المعنى الشرعي او اللغوي والثاني باطل
لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهي لاجلها حتى لو اوجب يكون
النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه فتعين الاول تحقيقه انه اذا نهي عن بيع
درهم بدرهمين فههنا امران احدهما امر لغوي من غير المعنى الشرعي الذي ذكرنا
وهو قوله بعت واشتريت وهذا امر حسي والثاني هذا القول مع المعنى الشرعي
المذكور وهذا هو البيع الشرعي فان كان النهي عن الامر الاول يكون النهي عن
الحسيات وح ان كان المفسدة التي نهي لاجلها في نفس هذا القول من حيث
هو القول فلا نزاع في كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة
ليست في نفس هذا القول ح هو بعت هذا الدرهم بدرهمين وان كان المفسدة
في غير هذا القول الحسي لا يكون هذا القول قبيحا لعينه كقوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن وان كان النهي عن الامر الثاني بحسب امكانه بحسب المعنى الشرعي
فلا يكون النهي للقبح لذاته او لجزئه لان ذلك ينافي امكان وجوده شرعا
فيكون لقبح امر خارجي وايضا اذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لا بد من
حمل اللفظ على الموضوع له الشرعي فيجب الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل
النهي عن البيع ليس الا عن التصرف الحسي فاما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد
عليه فكيف يصح النهي عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه
كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل يوجد انشاء البيع الشرعي قطعا
فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا
الى المحل الصالح له فاذا كان المعنى الشرعي مقدورا صح ان يكون منهيا
عنه ثم بتبعيته هذا النهي يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم به يثبت
ما هو المنهي عنه وهو الانشاء الشرعي فالتكلم يثبت المعنى الموضوع له وهو الانشاء

الانشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حالة الحيض ولان النهي يدل على كونه
معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فنقول بصحته لا باباحته والقبح مقتضى
النهي فلا يثبت على وجه يبطل النهي قد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضي كون
المأمور به حسنا قبل الامر والنهي يقتضي كونه قبيحا قبله خلافا للاشعري وهذا
معنى الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت المقتضي على وجه يبطل المقتضي فانه لو كان
قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا اي لا يمكن وجوده شرعا والنهي عن
المستحيل عبث فيثبت على الوجه الذي ادعينا وهو القبح لغيره والبعض سلموا ذلك
في المعاملات لما قلنا لا في العبادات اصلا فلا يصح الصلوة في الارض المغصوبة
اعلم ان ابا الحسين البصري اخذ في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذي
يأتي لا في العبادات فمذهبه ان النهي يقتضي البطلان مطلقا وان كان
الدليل دالا على النهي بسبب القبح في المجاور كالصلوة في الارض المغصوبة
فانها باطلة عنده واما عندنا وعند الش فصحيحة لكن على صفة الكراهة لانه
لم يأت بالمأمور به لان المنهي عنه لم يؤمر به قلنا كل معين يأتي به فانه لم يؤمر
به بل مطلق الفعل مأمور به لكن يخرج عن العهدة باتيانه بمعين لاشتماله على
المأمور به فيجوز اشتماله على المأمور به ذاتا والمنهي عنه عرضا والمشروعات
يحتمل هذا الوصف اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام ونحوهما وانما قيد
بقوله ذاتا وعرضا لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكون مأمورا به لذاته ومنهيا
عنه لذاته او مأمورا به بالعرض ومنهيا عنه بالعرض او مأمورا به بالذات
ومنهيا عنه بالعرض او بالعكس اما الاول فمح لانه اما بحسب عينه فيوجب
ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه فهذا
الجزء اذ يصح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل ويكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا

ان القبح لمعنى فى نفسه يمكن ان يكون قبيحا لجزء واحد اما الحسن لمعنى فى نفسه
فلا يتصور الا وان يكون جميع اجزائه حسنا اى لا يكون شئ من اجزائه قبيحا
لعينه واما الثانى فقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضى الحسن لمعنى فى نفسه
فلا يتادى به المامور به بالامر المطلق فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتادى
المامور به امرا مطلقا واما الرابع وهو العكس فيكون باطلا لا يتادى به المامور
فبقى القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال وهو انكم قد اخترعتم نوعا
من الحكم لا نظير له فى المشروعات فيكون نصب الشرع بالراى فنقول فى جوابه
والمشروعات تحتمل هذا الوصف اى كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره وبعبارة اخرى
اى كونه مامورا به لذاته ومنهيا عنه لعارض وبعبارة اخرى كونه صحيحا
ومشروعا باصله لا صفة او مجاوره والكل واحد فعلى هذا الاصل وهو ان
النهى عن المشروعات يقتضى القبح لعينه عنده الا بدليل ان النهى للقبح
لغيره وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا بدليل ان
النهى للقبح لعينه ان لم يدل الدليل على ان القبح لعينه او لغيره فذلك الغير
ان كان وصفا له يبطل عنده ويفسد عندنا اى يصح باصله لا بوصفه اذ
الصحة بجمع الاركان والشرايط فيحسن لعينه ويقبح لغيره للا يترجح العارض
على الاصلى وعنده الباطل والفاسد سواء هذا هو الخلاف الآخر الذى وعدت
ذكره وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل فى المنهى عنه البطلان
عنده يجب ان يجرى على اصله الا عند الضرورة فالضرورة مقتصرة على ما
اذا دل الدليل على ان النهى لقبح المجاور كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل
على ان النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فى ان لا يجرى النهى على اصله
فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم

يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان
دل الدليل على انه دل الدليل على ان
النهى لغيره صح

بلازم واما عندنا فلان الاصل فى المنهى عنه اذا كان تصرفا شرعيا وجوده
وصحته شرعا فيجرى على اصله الا عند الضرورة وهى منحصرة فيما اذا دل الدليل
على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم
فلا ضرورة فى البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشئ وترجيح
الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجى واذا لم يكن
الضرورة فانه هناك يجرى النهى على اصله وهو ان يكون المنهى عنه موجودا
شرعيا اى صحيحا وذلك كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية
بهذه امثلة الصحيح باصله لا بوصفه الذى سميه فاسدا لكن صح النذر بها اى
مع ان صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به لانه طاعة والمعصية غير متصلة
به ذكرا بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى فاما فى ذكره والتلفظ به
فلا معصية فيصح النذر لان النذر ذكره لا فعله فلا يلزم بالشروع لان
الشروع فعل وهو معصية واما الصلوة فى الاوقات المنهية فقد نهيت لمعنى
فى الوقت وهو سببها وظرفها فاوجب نقصانا فلا يتادى به الكامل لا معيار
فلم يوجب فساد او تضمن بالشروع بخلاف الصوم اعلم ان الوقت سبب للصلوة
وظرف لها فمن حيث انه سبب يجب الملائمة بينهما فاذا وجب كاملا لا يتادى
ناقصا كما فى الفجر وقضاء الصلوات الخمس فى الاوقات المنهية وان وجب
ناقصا يتادى ناقصا كما فى اداء العصر ومن حيث انه ظرف لا معيار يكون تعلقه
بالصلوة تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان
بخلاف الصوم فان الوقت معيار والصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون
كالوصف له فساده يوجب فساد الصوم وهذا الفرق انما يظهر اثره فى النفل
حتى لو شرع فى الصلوة فى الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو فسد يجب عليه

قضاؤها اما ان شرع في الصوم في الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه
فان رفض لا يجب القضاء، وان كان مجاورا يقتضي كراهته عندنا وعنده
بهذا الكلام متعلق بقوله فذلك الغير ان كان وصفا له وانما قال عندنا
وعنده لما مر ان على مذهب ابي الحسين البصري النهي في العبادات يوجب البطلان
مطلقا مع ان الدليل يكون دالا على ان النهي لقبح امر مجاور كالصلوة في الارض
المغصوبة والبيع وقت النداء اوردت ههنا مثالين احدهما للعبادات والآخر
للمعاملات وان دل على ان النهي لعينه اي لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا فهذا
الكلام متعلق بقوله وان دل على ان النهي لغيره كالملاقيح والمضامين فان
الركن معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن النفي فيكون قبيحا لعينه قوله فيكون
قبيحا تعقيب لقوله فان الركن معدوم فيلزم من بطلانه قبحه لعينه لانهما متلازمان
الملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو
ما في اصلاب الفحول من الماء وفي الحديث نهي عن بيع المضامين والملاقيح فلما
كان ركن البيع وهو المبيع معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهي
لما ذكرنا ان النهي عن المستحيل عبث فيكون النهي مجازا عن النفي فان النفي
لانعدام الصحة والمشروعية والجامع ان الحرمة يثبت بكل منهما الا ان الحرمة في النفي
لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل
التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من هذه الثلثة اما ان يصدق
على ذلك المنهي عنه او لم يصدق فالجزء اما صادق على الكل وهو ما يصدق على
الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلوة واما غير صادق
كاركان الصلوة والايجاب والقبول والمبيع للبيع واما الوصف فالمراد به اللازم
الخارجي وهو اما ان يصدق على الملزوم كخواصها واعلاء كلمة الله تعالى وصوم

وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله واما ان لا يصدق كالثمن فانه
كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع
لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود اصلي فجرى مجرى آلات الصناعة كالقدوم
واما المجاور فهو الشيء الذي يصحبه ويفارقه في الجملة وهو اما صادق على الشيء
كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال
بدون البيع وايضا على العكس اذ جرى البيع في حالة السعي واما غير صادق
كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل الى القطع فالقطع يوجد بدون
سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر للحج فقطع الطريق وايضا على
العكس بان سافر بدون نيته ولم يوجد القطع او سافر بنية القطع لكن
لم يوجد القطع اذا ثبت هذا اجيئنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة
اما الربوا فانه فضل خال عن العوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا
في العقد كان لازما للعقد ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا
الا بمثله فان المعادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم
يوجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه فكان كالوصف
او نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة
التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة واما البيع بالشرط
فكالربوا لان الشرط امر زائد واما البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا
لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فجرى مجرى الاوصاف
التابعة ولان ركن البيع هو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة
لم يوجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين واما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا
ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له

واما الصلوة في الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة
بل انما يلزم من المصلي فان كل جسم يمكن ان يقع بين شغل مكان الغير وبين
الصلوة ملازمة اتفاقية بخلاف البيوع الفاسدة فانها توجب ملك الفاسد
واما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن
السعي ملازمة اتفاقية وكذا النكاح بغير شهود لانه منفي بقوله لا نكاح الا
بشهود اي يكون باطلا لانه منفي لا منهي وكلامنا في المنهي فيرد اشكال
وهو انه لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فاجاب
بقوله وانما النسب وسقوط الحد للشبهة ولانه عطف على قوله لانه منفي وضع
للحل فلانه ينفصل عنه والبيع وضع للملك والحل تابع فيه لانه قد شرع في
في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل كالامة المجوسية والعبد اي ان سلم ان النكاح
منهي فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف في ان النهي يوجب الحرمة
والنكاح عقد موضوع للحل فلما انفصل عنه ما وضع له وهو الحل يكون باطلا
بخلاف البيع لان وضعه للملك لا للحل بدليل مشروعيته في موضع الحرمة
كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل
البيع فان قيل النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه فالقبح لا يفيد حكما
شرعيا اجماعا فلا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب والاستيلاء
الكفار والرخصة بسفر المعصية فان المعصية لا يوجب النعمة ثم ورد على هذا
اشكال وهو انا لا نم انه اذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان
الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفار
فاجاب بقوله ولا يلزم ان الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا لانه
قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام في حكم مطلوب عن سبب لا في حكم زاجر

زاجر فان هذا يعتمد حرمة سببه فحاصل الجواب في الطلاق ان بحثنا في النهي
عن الحسيات اذا لم يدل الدليل على انه لقبح المجاور وفي الطلاق قد دل الدليل
واما في الظهار فبحثنا في ان النهي عنه لا يفيد حكما شرعيا وهو مطلوب عن السبب
والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا هو زاجر قلنا الزنا لا يوجب
ذلك بنفسه بل لانه سبب للولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة ثم يتعدى منه
الى الاطراف والاسباب كالوطي؛ تقريره ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة
حتى يرد الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز
لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله ناكح اليد
ملعون ثم يتعدى منه الحرمة الى اطرافه اي فروعه واصوله كامهات النساء
ويتعدى ايضا الى الاسباب فاقيم ما هو سبب الولد وهو الوطي مقام الولد في
ايجاب حرمتهن كما اقيم السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو
الوطي ودواعيه فجعلنا موجبة لحرمة المصاهرة لا ذاتا بل بتبعية الولد
وما يعمل بالخلفية يعتبر في عمله صفة الاصل والاصل هو الولد لا يوصف بالحرمة
اي لما جعل الوطي موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمته
لان المعتبر في الخلف صفات الاصل لا صفات الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء
لا يعتبر صفات التراب بل يعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها فههنا لا يعتبر
صفات الوطي وهي الحرمة بل المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب
لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل
في ملك شخص واحد هذا جواب عما قال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره ان
الغصب لا يفيد ملكا مقصودا بل انما ثبت الملك في المغصوب بناء على ان الضمان
صار ملكا للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب

لاجتمع البدلان المبدل في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز ثم ورد على هذا
اشكال وهو ان يقال لا نم ان اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد
لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن
ملكه فاجاب عن هذا بقوله والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن
لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه اى المدبر يخرج عن ملك
المغصوب منه اذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل
في ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم اجاب
بجواب آخر وهو قوله او هو في مقابلة ملك اليد فلما كان ضمان المدبر في مقابلة
انه الته ملك اليد فلا يرد الاشكال المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله
واما الاستيلاء فانما نهى لعصمة اموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم او هو ثابتة ما دام
محرزا او قد زال فسقط النهي في الدنيا واما في حق الآخرة فلا حتى يكون اثما مواخذا
واجاب عن سفر المعصية بقوله وسفر المعصية قبيح لمجاوره على ما بينا من قبل
فصل اختلفوا في الامر والنهي هل لهما حكم في الضد ام لا والصحيح انه ان
فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدمه المقصود بالنهي يجب وان لم يفوت
فالامر يقتضي كراهته والنهي كونه سنة مؤكدة يعني اذا امر بالشيء فضد ذلك
الشيء ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد يكون حراما وان لم يفوته يكون فعله
مكروها واذا نهى عن الشيء فعدم ضده ان فوت بالنهي ففعل الضد يكون واجبا
وان لم يكن مفوتا ففعله يكون سنة مؤكدة فالحاصل انه ان وجد شرائط
التناقض بين الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة احدهما
يوجب وجوب الآخر لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الا من حيث يفوت المقصود
فيكون هذا القدر مقتضى الامر والنهي واذا لم يفوت المقصود فيقول بكراهته وكو

وكونه سنة مؤكدة ملاحظة لظاهر الامر والنهي فان مشابهة النهي عنه توجب
الكراهة ومشابهة المامور به توجب الندب وكونه سنة مؤكدة فقوله تعالى
لا يحل لهن ان يكتمن وهو في معنى النهي يقتضي وجوب الاظهار والامر بالتربص
يقتضي حرمة التزوج وقوله ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف
لكنه غير مقصود فيجري التداخل في العدة بخلاف الصوم فان الكف ركنه
وهو مقصود والمامور بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه يكره
والمحرم لما نهى عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء سنة والسجود على
النجس لا يفسد عند ابي يوسف لانه لا يفوت المقصود حتى ان اعاده على الطاهر
يجوز وعندنا يفسد لانه لا يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض والتطهير عن
النجاسة في الاركان فرض دائم فيصير ضده مفوتا بهذه المسائل تفريعات
على ما ذكر من الاصول بعد معرفة احكام الاصل معرفة بهذه الفروع يكون سهلة
انه المستهل لكل عسير **الركن الثاني في السنة** وهي تطلق على قول
الرسول عم وعلى فعله والحديث مختص بقوله والاقسام التي ذكرت في الكتاب
كالخاص والعام والمشترك الخ والامر والنهي ثابتة هنا ايضا فلا نشتغل بها
وانما نبحث في بيان الاتصال بالرسول عم فيبحث في امور في كيفية الاتصال
وفي الانقطاع وفي محل الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ والطعن
فصل في الاتصال الخبر لا يخلو من ان يكون رواية في كل عهد قوما لا يحصى
عددهم ولا يمكن تواطيهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم او يصير
كذلك بعد القرن الاول او لا يصير بل رواية احاد والاول متواتر والثاني
مشهور والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذا لم يصل حد التواتر والاول
يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شيء مخترع مع تباين هممهم وطبائعهم واماكنهم

سدایی
کریم زاده
١٣٧٧

مما يستحيل عقلا والثاني يوجب علم طمأنينة وهو علم تطمئن به النفس وتظنه يقينا
لكن لو تأمل حق التأمل علم انه ليس بيقين كما اذا رأى قوما جلسوا للمأتم يقع له
العلم عن غفلة عن التأمل لانه يمكن المواضعة بناء على انه احاد الاصل وانما يوجب
اي خبر المشهور ذلك اي علم طمأنينة القلب لانه وان كان في الاصل خبر واحد لكن
اصحاب الرسول عم ورضي الله عنهم تنزهوا عن وصمة الكذب ثم بعد ذلك دخل
في حد التواتر فاوجب ماذكرنا والثالث يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرائط التي
نذكرها ان شاء الله تعالى وهي كافية لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئا لانه
لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند
بعض اهل الحديث يوجب العلم لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم فاما ايجاب
العمل فلقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والطائفة يقع على واحد فصاعدا ولان الرسول
قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة وارسل الافراد الى الافاق
والاخبار في احكام الاخرة لا يوجب الا الاعتقاد وهي مقبولة ولانه يحتمل الصدق
والكذب وبالعدالة يترجح الصدق ولنا بهذه الدلائل لكن لا نم انه لا عمل
الا عن علم قطعي والعقل يشهد انه لا يوجب اليقين واما الاحاديث في احكام
الاخرة فمنها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك وكل ذلك يوجب ماذكرنا ولانها
ولانها توجب عقد القلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد وفي هذا نظر لانه يجب
ان لا يختص هذا باحكام الاخرة بل يكون كل الاعتقادات كذلك **فصل**
الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اي لم يعرف الا بحديث او حديثين والمعروف
اما ان يكون معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة اي عبد الله
بن مسعود وعبد الله بن وعبد بن عمر وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة

وعائشة ونحوهم رحمهم الله وحديثه يقبل وافق القياس او خالفه وحكي عن
مالك ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله وانما الشبهة في نقله وفي
القياس العلة محتملة وهي الاصل واليقين اذا ثبت ان هذا علة يمكن ان يكون
في الفرع مانع او لخصوصية الاصل اثر او بالرواية فقط كابي هريرة وانس فان
وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياسا ووافق قياسا آخر لكنه ان خالف
جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من انسداد باب الرأي وذلك لان
النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن من ان يذهب
شيء من معانيه فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة
وهي ما روي انه من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام
ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر والمحفلة شاة جمع
اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري سمينا فيغتر فهذا الحديث مخالف للقياس
الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او القيمة حكم ثابت بالكتاب
والسنة والاجماع فاما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث
صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت
عند الحاجة الى البيان بيان وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه
يقبل ان وافق قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال ابن مرة
وما سمى لها مهرا وما دخل فقضى عليه لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده
علي رض وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه قال شمس الائمة الكردري ان
من عادة العرب الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول على عقبيه وهذا البيان قلة
احتياط الاعراب حيث لم يستنزهوا البول وهذا الطعن من علي رض وقد روى عنه
الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا به لما وافق القياس عندنا

فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة ولم يعمل به لانه نفي لما خالف الكتاب
عنده وان رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس انه لم يجعل لها
نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلثا فرده عمر وغيره من الصحابة وقال لا ندع
كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت
ام نسيت قال عيسى بن ابان فيه اراد بالكتاب والسنة القياس لان ثبوتهما
حيث قال تعالى فاعتبروا وحديث معاذ في القياس مشهور وقال بعضهم اراد بالكتاب
قوله تعالى اسكنوهن واراد بالسنة ما قال سمعت رسول الله انه قال للمطلقة
الثلث النفقة والسكنى ما دامت في العدة وان لم يظهر حديثه في السلف يجوز العمل
في زمان ابي حنيفة رح اذا وافق القياس لان الصدق في ذلك الزمان غالب قال ع
خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب
فالقرن الاول الصحابة والثاني التابعون والثالث تبع التابعين اما بعد القرن
الثالث فلا لغلبة الكذب فلهذا اصح عنده القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا
لاختلاف العهد **فصل** في شرائط الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة
والاسلام اما العقل فيعتبر هنا كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما يأتي فلا يقبل خبر الصبي
والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات
عليه مع المراقبة الى حين الاداء وكماله ان ينضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية
وشرطنا حق السماع احترازا عن ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام
ويخفى على المتكلم بجرمه لبعده وهو يزدري نفسه فلا يستعيده وفهم المعنى بالنصب
عطف على حق السماع هنا لا في القرآن لان المعتبر في نقله نظمه فلهذا يبالغ في حفظه
عادة بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى حتى لو بولغ في حفظه كانت كافية ولانه
محفوظ لقوله تعالى وانا له لحافظون والمراقبة بالنصب ايضا عطف على ذلك احترازا

عما لا يرى نفسه اهلا للتبليغ فيقصر في مراقبته بعض ما القي اليه واما العدالة
فهي الاستقامة وهي الانزجار عن محظورات دينه وهي متفاوتة واقصاها ان
يستقيم كما امر وهو لا يكون الا في النبي ع م فاعتبر ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان
جهة الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة فقيل ان من ارتكب كبيرة سقطت
عدالته واذا اصر على الصغيرة فكذا الا من ابتلي بشيء منها من غير اصرار فتمام
العدالة فشهادة المستور وان كانت مردودة لكن خبر المجهول يقبل عندنا بشهادة
النبي ع م على ذلك القرن بالعدالة واما الاسلام فانما شرطناه وان كان الكذب
حراما في كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله في
اموره وهو التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر بنشوه بين المسلمين وثابت
بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو الا ان في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا فيكتفى
بالاجمال بان يصدق بكل ما اتى به النبي ع م فلهذا قلنا الواجب ان يستوصف فيقال
اهو كذا وكذا فاذا قال نعم يكمل ايمانه اي لاجل ان الاجمال كاف بناء على ان الحرج
مدفوع في الدين قلنا ان الواجب الاستيصاف وليس المراد بالاستيصاف ان
نسأله عن صفات الله تعالى او نسأله عن الايمان ما هو وما صفته فان هذا بحر عميق
يغرق فيه العقول والافهام ولا يكاد العلماء يعلمون صفات الله تعالى بل المراد
ان نذكر صفات الله تعالى التي يجب ان يعرفها المؤمنون ونسأله اهو كذلك اي
اتشهد ان الله موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه وهذا هو المراد
والله اعلم بقوله تعالى فامتحنوهن فاذا ثبت هذه الشرائط يقبل حديثه سواء كان
اعمى او عبدا او امرأة او محدودا في قذف تائبا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها
يحتاج الى تمييز زائد ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتقصر بالانوثة فان
الشهادة والقضاء ولاية للشاهد والقاضي على المشهود عليه والمقضي عليه الا ترى

ان الشاهد يلزم الشهود وعليه شيئا وهذا اى الاخبار بالحديث ليس من باب
الولاية فانه لا يلزمه اى الناقل لا يلزم المنقول اليه شيئا بل يلزم بالتزامه اى يلزم
الحكم على المنقول اليه بالتزامه الشرايع ولانه يلزمه اولا ثم يتعدى منه الى الغير اى
يلزم الحكم الناقل اولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه ولا يشترط له
الولاية اى الشمول للحكم الذى يلزم على الغير بتبعية لزومه اولا على الشاهد لا بالزام
الشاهد عليه شيئا كما فى الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم
يتعدى منه الى الغير تبعا فلا تكون ولاية على الغير اى ثبوت هذا الحكم بالتبعية على الغير
اولا ليس الزاما على الغير قصدا فلهذا اتقبل من العبد والمراة الشهادة بهلال رمضان
ورد الشهادة ابدا من تمام الحد هذا بيان الفرق بين قبول الحديث من المحدود
فى القذف اذا تاب وبين عدم قبول الشهادة منه فان حديثه مقبول وشهادته
غير مقبولة فان عدم قبول شهادته من تمام حده قال الله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة
ابدا فبعد التوبة لا تقبل شهادتهم وان كانوا عدولا ولكن يقبل حديثهم بناء على
عدالتهم وقد ثبت عن الصحابة قبول الحديث عن الاعمى والمراة كعائشة رضه ويوم
قبل خبر بريرة وسلمان **فصل** فى الانقطاع اى انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام
وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فكالارسال الارسال عدم الاسناد وهو ان يقول الراوى
قال رسول الله صلعم من غير ان يذكر الاسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن
فلان عن رسول الله صلعم والمرسل منقطع عن رسول الله صلعم من حيث الظاهر
لعدم الاسناد الذى يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن للدلايل المذكورة
فى المتن الدالة على قبول المرسل فمرسل الصحابى مقبول بالاجماع ويحمل على السماع
ومرسل القرن الثانى والثالث لا يقبل عند الشافعى الا ان يثبت اتصاله من طريق
آخر كمراسيل سعيد بن المسيب قال لانى وجدتها مسانيد للجهل بصفات الراوى التى

التى بها يصح الرواية وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعى ويقبل عندنا
وعند مالك وهو فوق المسند لان الصحابة ارسلوا وقال البراء ما كل ما نحدثكم سمعناه
من رسول الله صلعم وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب ولان كلامنا فى ارسال من
لو اسند لا يظن به الكذب فلان لا يظن الكذب على الرسول اولى والمعتاد انه
اذا وضح له الامر طوى الاسناد وعزم واذا لم يتضح نسبه الى الغير ليحمله ما حمله هذا
جواب عن دليل الشافعى حيث قال للجهل بصفات الراوى ولا باس بالجهالة لان
المرسل اذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه الا ترى انه لو قال
اخبرنى ثقة يقبل مع الجهل ولا يجزم ما لم يسمعه من الثقة ومرسل من دون هؤلاء
يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان زمان الفسق
والكذب الا ان يروى الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن
وامثاله واما الانقطاع الباطن فاما بالمعارضة او بنقصان فى الناقل اما الاول
فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس قوله تعالى بالنصب اى كمعارضة
حديث فاطمة قوله فنصب لكونه مفعول المعارضة اسكنوهن اما فى السكنى فظاهر
واما فى النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود رضه
وهى وانفقوا عليهن من وجدكم وكحديث القضاء بشاهد ويمين المدعى قوله تعالى
بالنصب ايضا لهذا المعنى وهكذا الامثلة التى تاتى واستشهدوا شهيدين الاية
وعند عدم الرجلين اوجب رجلا وامراتين وحيث نقل الى ما ليس المعهود فى مجالس الحكم
دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور النساء لا يعهد فى مجالس الحكم
ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المراتين لما اوجب حضورهما على
النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال وذكر فى المبسوط ان القضاء
بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية وكحديث المصراة قوله تعالى فاعتبروا انما يرد

لتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره اولى من خاص خبر الواحد ونصه
ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزاد به عليه واما بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد
واليمين فوله عم البينة على المدعى واليمين على من انكر وكحديث بيع الرطب بالتمر فانه
ان كان الرطب هو التمر يعارض قوله التمر بالتمر مثلا بمثل فقوله جيدها ورديها
سواء وان لم يكن يعارض قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم لحنيفة ان
الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا ولم يكن فان كان تمرا فان لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضا
لقوله التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ولا يقال انه تمر لكن الرطب والتمر
مختلفان فى الصفة لانا نقول لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عم جيدها ورديها سواء
ولدفع هذه الشبهة صرح بازدث قوله جيدها ورديها سواء واما بكونه شاذا فى البلوى
العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان ثابتا فى مثل هذه الحادثة مما يجب له النقل
فان قيل جعل هذا النوع من اقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلت هذا الحديث
يدل على عدم وجوب التبليغ عن النبى عم او على ترك الصحابة رض التبليغ الواجب
عليهم فيكون معارضة لدلايل وجوب التبليغ او لدلايل تدل على عدم التهمة ويكون
معارضة للقضية العقلية وهى انه لو وجد لاشتهر وفى المتن اشارة الى هذا واما
باعراض الصحابة عنه كالطلاق بالرجال فى النساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه
واما الثانى وهو الذى يكون الانقطاع بنقصان فى الناقل فصار الانقطاع الباطن
على قسمين الاول ان يكون منقطعا بسبب كونه معارضا والثانى ان يكون الانقطاع
لنقصان فى الناقل والاول على اربعة اوجه اما ان يكون معارضا للكتاب او السنة المشهورة
او بكونه شاذا فى البلوى العام او باعراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة
فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع فى القسم الثانى من الانقطاع الباطن وهذان القسمان
وان كانا متصلين ظاهر الوجود الاسناد لكنهما منقطعان باطنا وحقيقة اما القسم الاول

الاول فلقوله عم يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم حديث عنى فاعرضوه
على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه فدل هذا الحديث
على ان كل حديث يخالف كتاب الله فانه ليس حديث الرسول عم وانما هو مفترى
وكذلك كل حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع عنه عم لان الادلة
الشرعية لا يناقض بعضها بعضا وانما التناقض من الجهل المحض واما القسم الثانى فلانه
لما كان الاتصال لوجود الشرايط التى ذكرناها فى الراوى يجب عدم بعضها لا يثبت
الاتصال فكخبر المستور الا فى الصدر الاول كما قلنا فى المجهول وخبر الفاسق بالجر عطف
على خبر المستور والمعتوه وسياتى معناه فى فصل العوارض والصبى العاقل والمغفل
الشديد الغفلة لا من غالب حاله التيقظ والمساهل اى المجازف الذى لا يبالى فى
السهو والخطاء والتزوير وصاحب الهوى لا يقبل رده ويتهم لاشتراط الشرايط المذكورة اى
لاشتراط الشرايط المذكورة فى الراوى **فصل** فى محل الخبر اى الحادثة التى ورد
فيها الخبر وهو اما حقوق الله تعالى وهى اما العبادات او العقوبات والاولى تثبت
بخبر الواحد بالشرايط المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة الماء
ونجاسته فكذا اى يثبت باخبار الواحد بالشرايط المذكورة اى اذا اخبر الواحد العدل
ان هذا الماء طاهر او نجس يقبل خبره ثم استدرك عن قوله فكذا بقوله لكن ان اخبر
بها الفاسق او المستور يتحرى لان هذا اى الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته امر
لا يستقيم تلقيه من جهة العدول بخلاف امر الحديث ففى كثير من الاحوال لا يكون
العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة الماء حرج فلا يكون خبر الفاسق
والمستور ساقط الاعتبار رفعا وجبا انضمام التحرى به بخلاف امر الاحاديث فان
الذين يتلقونها هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين
فى الاحاديث فلا اعتبار لحديثهم اصلا واما اخبار الصبى والمعتوه والكافر فلا يقبل

فيها اصلا اي لا تقبل في الديانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا اي
لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحري والثالث
اي العقوبات كذلك عند ابي يوسف اي تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة لانه يفيد
من العلم ما يصح به العمل في الحدود كالبينات ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص
والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه
ان الثابت بدلالة النص قطعي بمعنى قطع الاحتمال الناشي عن دليل كحرمة الضرب
من قوله فلا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة وعندنا لا
تثبت لتمكن الشبهة في الدليل والحد يندرئ بها وانما يثبت بالبينة بالنص اي كان
القياس ان لا يثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فانه
كل ما دون التواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة والحد يندرئ بها لكن
انما يثبت العقوبات بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث
يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة واما حقوق العباد فيثبت بحديث يرويه الواحد
بالشرائط واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة فما كان فيه الزام محض لا يثبت الا
بلفظ الشهادة والولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد والعدد عند الامكان حتى
لا يشترط العدد في كل موضع لا يمكن نحو شهادة القابلة مع ساير شرائط الرواية
صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال
الفطر من هذا القسم اي له حكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس وما ليس
فيه الزام كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا وما اشبه ذلك كالودايع
والامانات يثبت باخبار الواحد بشرط التميز دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق
والصبي والكافر لانه لا الزام فيه وللضرورة اللازمة هنا فان في اشتراط العدالة
في هذه الامور رعاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد بهذه الاشتغال

الاشتغال والعدول والثقات لا ينتصبون دائما للمعاملات الخسيسة لاستعمال الاجل
الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتهما غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن
فانه قد سبق في هذا الفصل في الطهارة والنجاسة ان هذا امر لا يستقيم تلقيه من
جهة العدول فهذا بيان ان الضرورة حاصلة في قبول خبر غير العدول في الطهارة
والنجاسة لكن يذكر هنا ان الضرورة فيهما غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن
فاما في المعاملات فالضرورة لازمة فلم يقبل خبر غير العدل ثمه مطلقا بل مع
انضمام التحري وقبل هنا مطلقا وما فيه من وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه
الزام من حيث انه يبطل عمله في المستقبل وليس الزاما من حيث ان الموكل
يتصرف في حقه وحجر المأذون وفسخ الشركة كما ذكرنا في عزل الوكيل وانكاح الولي
البكر البالغة فانه من حيث انه لا يمكن لها التزوج في المستقبل على تقدير نفاذ هذا
هذا النكاح الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا النكاح ليس بالزام فان كان
المخبر وكيلا او رسولا يقبل خبر الواحد غير العدل وان كان فضوليا يشترط
اما العدد او العدالة بعد وجود ساير الشرائط انما فرقوا بين الوكيل والرسول
وبين الفضولي لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما
اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف
الفضولي وايضا فلما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة بان يقول كاذبا
وكلني فلان او ارسلني فلان اليك ويقول كذا وكذا واما الاخبار الكاذبة من
غير رسالة ووكالة فكثيرة الوقوع وذلك لان مخافة ظهور الكذب ولزوم
الضرر في الاولين اشد وقوله رعاية للشبهين اي شبه الالزام وعدم الالزام
فصل في كيفية السماع والضبط والتبليغ اما السماع فهو العزيمة في الباب
وهو اما بان يقرأ المحدث عليك او بان يقرأ عليه فتقول هو كما قرأت فيقول

نعم والاول اعلى عند المحدثين فانه طريقة الرسول ع م وقال ابو حنيفة رح كان ذلك
احق منه عليه السلام فان كان مامونا من السهو اما في غيره فلا على ان رعاية
الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ
الاستاذ لا يكون المحافظة الا منه واما الكتاب والرسالة فقائم مقام الخطاب فان
تبليغ الرسول ع م كان بالكتب والارسال ايضا والمختار في الاولين ان يقول
حدثنا وفي الاخيرين اخبرنا واما الرخصة وهي الاجازة والمناولة فان كان عالما
بما في الكتاب يجوز فالمستحب ان يقول اجاز ويجوز ايضا اخبر وان لم يكن عالما
بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يجوز كما في كتاب القاضي الى القاضي
لهما ان امر السنة امر عظيم ما لا يتساهل فيه وتصحيح الاجازة من غير علم فيه من
الفساد ما فيه وفيه فتح لباب التقصير في طلب العلم وهذا امر يشترك به لا امر يقع
الاحتجاج واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت
رخصة فانقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكر اي اذا رأى
الخط تذكر الحادثة وهذا هو الذي انقلب عزيمة او امام وهو ما لا يفيد التذكر والاول
حجة سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رح اصلا وعند
ابي يوسف ان كان تحت يده يقبل في الاحاديث اذا كان خطا معروفا لا يخاف عليه
التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى لو كان في يد الشاهد يقبل وعند
محمد يقبل ايضا في الصكوك اذا علم بلا شك انه خطه لان الغلط فيه نادر وما يجده بخط
رجل معروف في كتاب معروف يجوز ان تقول وجدت بخط فلان كذا وكذا واما الخط
المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسخة فانه يقبل
وغير معلوم لا المراد من النسبة التامة ان يذكر الاب والجد واما التبليغ فانه يجوز
عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله ع م نضر الله امرأ اي نعم الله امرأ سمع منا مقالة

[illegible]

فوعاها واداها كما سمعها ولانه مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء يجوز
ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك بلفظه ع م اولى لكن اذا ضبط المعنى ونسي
اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا وهو في ذلك انواع اي الحديث في النقل بالمعنى انواع
فما كان محكما يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص وحقيقة
تحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا او مجملا او متشابها او من جوامع الكلم
لا يجوز اصلا لان في الاول اي في المشترك ان امكن التاويل فتاويله لا يصير حجة
على غيره والثاني والثالث اي المجمل والمتشابه لا يمكن نقلهما بالمعنى وفي الاخير اي
ما كان من جوامع الكلم لا يؤمن الغلط فيه لاحاطته بمعان تقصر عنها عقول غيره

فصل في الطعن وهو اما من الراوي او من غيره والاول اما بان عمل
بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عائشة رض ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها
فنكاحها باطل ثم زوجت بعد ما ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غائب وكحديث
ابن عمر رض في رفع اليدين في الركوع وقال مجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين فلم
اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان عمل بخلافه قبلها او لا يعلم التاريخ
لا يجرح واما بان عمل ببعض محتملاته فانه رد منه للباقي بطريق التاويل لا الجرح
كحديث ابن عباس رض من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة واما بان
انكر صريحا كحديث ايما امرأة نكحت الحديث رواه سليمان عن موسى عن الزهري
لا يكون جرحا عند محمد لقصة ذي اليدين وهي ما روي ان النبي ع م صلى احدى
العشائين فسلم على رأس ركعتين فقام ذو اليدين فقال يا رسول الله اقصرت
الصلوة ام نسيتها فقال ع م كل ذلك لم يكن فقال بعض ذلك قد كان فاقبل ع م
على القوم وفيهم ابو بكر وعمر رض عنهما فقال ع م احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام
وصلى ركعتين فقبل ع م روايتهما عنه مع انكاره ومن ذهب الى ان كلام الناس

بطل الصلوة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة ثم نسخ ولان الحمل
على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي يروي عنه ويكون جرحا عند ابي يوسف
لان عمارا قال لعمر رضه اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب ولم
يقبله عمر رضه قال كنا في ابل الصدقة فاجنبت فتمعكت في التراب فذكرت ذلك
لرسول الله فقال انما كان يكفيك ضربتان فلم يتذكره عمر رضه فلم يقبل قول عمار لكن
تمعك الدابة في التراب اي تمرغ ووجه التمسك بهذا ان عمارا لو لم يحك حضور
عمر رضه في تلك القضية لقبله عمر رضه لعدالة عمار فالمانع من القبول ان عمارا حكى
حضور عمر رضه وعمر لم يتذكر ذلك فالاولى اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يذكره
لا يكون مقبولا ونقل البخاري في صحيحه عن شقيق كنت مع عبد الله بن مسعود
وابي موسى فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار لعمر ان رسول الله صلعم بعثني انا وانت
فاجنبت فتمعكت الصعيد فاتينا رسول الله عم فاخبرناه فقال انما كان يكفيك هكذا
ومسح وجهه وكفيه واحدة وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع بقول عمار وهذا فرع خلافهما
في شاهدين شهدا على قاض انه قضى بهذا ولم يتذكر القاضي والثاني ان كان من
الصحابي فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا كحد البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولم
يعمل به عمر وعلي رضه عنهما ولا يكن خفاء مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل لا يكون جرحا
كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة لانه من الحوادث النادرة
فيحمل على الخفاء عنه وان كان من ائمة الحديث فان كان الطعن مجملا لا يقبل وان
كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة لا من
اهل العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا فمذكور في اصول
البزدوي رحمه فان اردت فعليك بالمطالعة **فصل** في افعاله عم منها ما
يقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب وفرض وغير المقتدى به وهو اما المخصوص به او زلة

او زلة وهي فعل من الصغاير يفعله من غير قصد ولا بد ان ينبه عليها لئلا يقتدى
بها ففعله المطلق يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته ولا يحصل المتابعة
الا ببيانه على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره اي فعله وطريقته وعند الكرخي يرجح ثبت المتيقن وهو الاباحة
ولا يجوز لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله قال الله تعالى لابراهيم
عليه السلام اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة والمخصوص به نادر
فصل في الوحي وهو ظاهر وباطن واما الظاهر فثلثة الاول ما ثبت بلسان
الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقران من هذا القبيل
والثاني ما وضح له عليه السلام باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال النبي
عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت الحديث حتى
تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب الروع القلب وهذا يسمى خاطر
الملك والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده
كما قال لتحكم بين الناس بما اراك الله وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام
للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره واما الباطن فما ينال بالرأي والاجتهاد وفيه
خلاف فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا غير واما الرأي فهو المحتمل للخطاء لا يكون
لغيره عليه السلام للعجز عن الاول لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وعند البعض له العمل
بهما والمختار عندنا انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار
لعموم فاعتبروا يا اولي الابصار وحكم داود وسليمن عليهما السلام بالرأي في نفش غنم القوم
نفشت الابل والغنم نفوشا اي رعت ليلا بلا راع وروي ان غنم قوم وقعت
ليلا في زرع جماعة فافسدته فتخاصموا عند داود فحكم داود بالغنم لصاحب الحرث
فقال سليمن عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال

اري ان يدفع الغنم الى اصل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها و
الحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسدت ثم يترادون
فقال داود القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه حكومة داود عليه السلام
ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى المجني عليه كما في العبد الجاني واما وجه حكومة سليمان
عم انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول
ملك المالك عن الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول الضرر والنقصان
ولقوله عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته الحديث روي ان الخثعمية
قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك
على الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال عليه السلام ارايت لو كان لابيك دين فقضيته
اكان يقبل منك قالت نعم فقال عم فدين الله احق ان يقبل وقوله عليه السلام
ارايت لو تمضمضت بماء الحديث روي ان عمر رض سال النبي عم عن قبلة الصائم
فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك لكن يحتمل في الحديثين انه عم
علمه بالوحي لكن بينه بطريق القياس لما كان هو افقه ليكون اقرب الى فهم السامع
ولانه اسبق الناس في العلم وانه يعلم المتشابه والمجمل فمحال ان يخفى عليه معاني
النص المراد بها العمل فاذا اوضح له لزمه العمل ولانه شاور الصحابة في سائر الحوادث
عند عدم النص فاخذ في اسارى بدر برأي ابي بكر روي ان رسول الله عم اتي يوم بدر
بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه وعقيل ابن عمه ابي طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك
واهلك فاستبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تتقوى بها اصحابك و
وقال عمر كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هولاء ائمة الكفر وان الله
اغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة من العباس ومكني من فلان لنسيب له
فلنضرب اعناقهم فاخذ رسول الله عم برأي ابي بكر وكان ذلك هو الرأي عنده عم
عليهم حتى نزل قوله تع لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم الله سبق في اللوح المحفوظ

وهو انه

وهو انه لا يعاقب احد بالخطاء وكان هذا خطاء في الاجتهاد لانهم نظروا الى ان
استبقاءهم ربما كان سببا لاسلامهم وتوبتهم وان فداءهم يتقوى به على الاجتهاد في
سبيل الله وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم وافل لشوكتهم ولما
نزل هذه الآية قال عم لو نزل بنا عذاب ما نجي الا عمر ولهذه الآية تاويل اخر يذكر في باب
الاجتهاد ان شاء الله تعالى ومثل ذلك كثير اي مثل ما اخذ رسول الله عم برأي اصحابه
كثير وبعض ذلك مذكور في اصول البزدوي من ذلك ما روي ان رسول الله صلعم
اراد يوم الاحزاب ان يعطي المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن معاذ
وسعد بن عبادة فقالا ان كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة وان كان عن رأي
فلا نعطيهم الا السيف فقد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين وكانوا
لا يطمعون في ثمار المدينة الا بشرى او قرى فاذا اعزنا الله تعالى بالدين انعطيهم ثمار
المدينة لا نعطيهم الا السيف فقال عم اني رايت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة
فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك ثم قال للذين جاؤا بالصلح اذهبوا
فلا نعطيكم الا السيف واجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء لكن مع ذلك الوحي الظاهر
اولى لانه اعلى ولانه لا يحتمل الخطاء لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء اي
الوحي الباطن وهو القياس يحتمل الخطاء في حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار على
الخطاء فهذا هو المراد بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل الخطاء اصلا لا ابتداء ولا بقاء
فكان اقوى ومدة الانتظار ما يرجو نزوله فاذا خاف الفوت في الحادثة يعمل بالرأي
لما ذكر انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار بين مدة
الانتظار وهي ما يرجو نزوله والله تعالى اذا سوغ له الاجتهاد كان الاجتهاد وما
يستند اليه وهو الحكم الذي ظهر له بالاجتهاد وحيا لا نطقا عن الهوى وهذا جواب
عن التمسك على المذهب الاول بقوله ان هو الا وحي يوحى **فصل** في شرائع

من قبلنا يلزمنا حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض لقوله تعالى فبهديهم اقتده
وقوله مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
ولان الاصل في الشرائع الماضية الخصوص الا بدليل كما كان في المكان وما ذكروا
وهو قوله فبهديهم اقتده وقوله مصدقا لما بين يديه وقوله كما كان في المكان اي
كان في القرون الاول لكل قوم نبيا ويتبعون كل واحد منهم نبيهم دون الاخر
وكل من الانبياء مخصوص بالمكان المعين فذلك في اصول الدين وعند البعض
يلزمنا على انها شريعة لنا لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الآية والارث
يصير ملكا للوارث مخصوصا به فنعمل به على انه شريعة لنبينا محمد عليه السلام ولقوله عم
لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وما ذكروا غير مخصوص بالاصول بل في الجميع على ان
النسخ ليس تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا هذا الملائم بين الاعتماد
على كتبهم للتحريف شرطنا ان يقص الله تعالى علينا من غير الانكار **فصل**
في تقليد الصحابي يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف
بينهم واختلف في غيرهما وهو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم فعند الشافعي لا يجب
لانه لما لم يرفعه لا يحمل على السماع وفي الاجتهاد هم وساير المجتهدين سواء لعموم
قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولان كل مجتهد يخطئ ويصيب وعند اهل السنة
وعند ابي سعيد البردعي يجب لقوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا
باللذين من بعدي تمام الحديث ابي بكر وعمر رض ولان اكثر اقوالهم مسموع من حضرة
الرسالة وان اجتهدوا فرايهم اصوب لانهم شاهدوا موارد النصوص ولتقدمهم
في الدين وبركة صحبة النبي عم وكونهم في خير القرون وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك
بالقياس لانه لا وجه له الا السماع او الكذب والثاني منتف لا فيما يدرك لان القول
بالراي منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والاقتداء في البعض بما ذكرنا اي الاقتداء

اي الاقتداء في بعض المواضع بان نقلدهم ونأخذ بقولهم وفي البعض اي في بعض
المواضع بان نسلك في مسلكهم اي في الاجتهاد ونجتهد كما اجتهدوا وهذا اقتداء
ايضا وهو جواب عن قولهم اصحابي كالنجوم وايضا كل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب
الاقتداء واما التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند البعض لانه
بتسليمهم اياه دخل في جملتهم كشريح خالف عليا رض ورد شهادة الحسن له وكان
مذهب علي رض قبول شهادة الولد لوالده وابن عباس رجع الى فتوى مسروق في
النذر بذبح الولد وكان مذهبه انه يجب عليه مائة من الابل اذ هي الدية فرجع الى
فتوى مسروق وهي ان يجب ذبح شاة **باب البيان** ويلحق بالكتاب والسنة
البيان وهو اظهار المراد وهو اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان ضرورة والاول
اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او للازم له كالمدة الثاني بيان تبديل والاول
اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية
والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما قطع الاحتمال او
مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير فبيان التقرير والتفسير
يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لانه دونه فلا يغيره فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد
عندنا على ما سبق ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق
وهل يجوز تأخيره عن الخطاب فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا
لقوله عم ثم ان علينا بيانه وبيان التغيير لا يصح متراخيا الا عند ابن عباس رض لقوله عم
فليكفر عن يمينه الحديث جاء بروايتين احدهما من حلف على يمين وراى غيرها خيرا
منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير والاخرى فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر
عن يمينه والتمسك لنا انه عم اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا
لما وجبت الكفارة اصلا لجواز ان يقول متراخيا ان شاء الله تعالى فيبطل يمينه ولا يجب

الكفارة وطريقه انه لما جاء في كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض فقلنا
الكلام اذا انعقبه مغير توقف على الاخر فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكر في الشرط اي
في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت
عن غيره واختلف في التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعي يجوز متراخيا وعندنا لا بل
يكون نسخا لهي المتراخي لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا له فقصة البقرة اي قوله تعالى
ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة
مخصوصة وقوله تعالى واهلك في قوله تعالى لنوح عم فاسلك فيها من كل زوجين
اثنين واهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم نقل انه
لما نزل هذه الآية قال ابن الزبعري لرسول الله عم انت قلت ذلك قال نعم فقال
اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عم
بل عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم
منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى والملائكة خصا متراخيا اي خصت
الآيتان تخصيصا متراخيا وهما قوله تعالى واهلك وقوله انكم وما تعبدون من
دون الله بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون قلنا
في قصة البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول يجوز ذبح اي بقرة شاء ثم نسخ هذا والآخر
لم يكن متناولا للابن لان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له سلمنا تناوله
لكن استثنى بقوله الا من سبق فان اريد بالاهل الاهل قرابة حتى يشمل الابن
فالاستثناء متصل وقوله ليس من اهلك اي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول
وان اريد الاهل اتباعا فالاستثناء منقطع تحقيقه ان الاهل لا يخلو اما ان يراد به الاهل
ايمانا او الاهل قرابة فان اريد الاول لا يتناول الابن لانه كافر فالاستثناء وهو الا من
سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله انه ليس من اهلك لا يكون تخصيصا العام تناول

تناول الاهل الابن الكافر وان اريد الثاني اي الاهل قرابة يتناول الابن لكن
استثنى الابن بقوله الا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص
المتراخي فقوله انه ليس من اهلك اي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول والمراد
بسبق القول ما وعد الله تع باهلاك الكفار وقوله وما تعبدون من دون الله
لم يتناول عيسى عم حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما اورده تعنتا بالمجاز او التغليب
فقال ان الذين سبقت لهم منا الحسنى لرفع هذا الاحتمال واصحابنا قالوا ما هو
تفسير يصح متراخيا اتفاقا وما هو تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء وانما اختلفوا
في التخصيص بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تفسير لما عرفت ان العام
عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تفسيرا
فيصح متراخيا كبيان المجمل وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغييرا موجبا اقول
لا فرق عند الشافعي رح بين التخصيص والاستثناء بناء على ان العام محتمل عنده
فعلى هذا كلاهما يكونان تفسيرا عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله
والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا كلاهما تغيير وهو لا يجوز الا موصولا

فصل في الاستثناء وهو مشتق من الثني يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه
عن المضي في الصوب الذي هو متوجه اليه اعلم ان بعض الناس قسموا الاستثناء
على المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما بما يجب تعريفه به لكني لم افعل كذلك لان الاستثناء
الحقيقي هو المتصل وانما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم اجعل المنقطع قسما منه لكن
اوردته في ذنابة الاستثناء الحقيقي وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام
في حكمه اي في حكم صدر الكلام وفي متعلق بالدخول وقوله بعض ما تناوله يخرج الاستثناء
المستغرق بالا واخواتها يتعلق بالمنع وفيه احتراز عن سائر التخصيصات وهذا التعريف
تفردت به وهو اجود من سائر التعريفات لان من قال هو اخراج بالا واخواتها

ان اراد حقيقة الاخراج ممتنع لان الاخراج اما ان يكون بعد الحكم فيكون تناقضا
والاستثناء واقع في كلام الله تعالى او قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا يكون الا بعد
الدخول والمستثنى غير داخل في حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم واما المستثنى
داخل في صدر الكلام من حيث التناول اى من حيث انه يفهم ان المستثنى من صدر
الكلام وضعا والاخراج ليس من حيث التناول لان التناول بعد الاستثناء باق
فعلم ان حقيقة الاخراج غير مرادة على انهم صرحوا بانه اخراج ما لولاه لدخل فعلم
ان المراد بالاخراج المنع من الدخول مجازا وهو غير مستعمل في الحدود فالتعريف الذي
ذكرته اولى قالوا هو بيان تغيير لانه يغير موجب صدر الكلام اذ لولاه يشمل الكل
ومع ذلك انه بيان لمعنى الكلام لانه يبين ان المراد هو البعض بخلاف النسخ فانه
تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا في كيفية عمله ففي قوله على عشرة الا ثلثة لايخ اما ان
اطلق العشرة على السبعة في قوله الا ثلثة يكون بيانا لهذا فهو كما قال ليس له على
ثلثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل في ان كلا منهما يبين ان الحكم المذكور في صدر الكلام
وارد على بعض افراده والحكم في البعض الآخر مخالف للحكم في البعض الاول
ولا فرق بينهما على هذا المذهب الا ان في الاستثناء كلام غير مستقل وفي التخصيص كلام
مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق اخر وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما
مخالفا لحكم الصدر بخلاف التخصيص وهذا المذهب وهو ان العشرة يراد بها السبعة
الى آخره هو ما قال مشايخنا ان الاستثناء عند الش رح يمنع الحكم بطريق المعارضة
مثل دليل الخصوص المراد بالمعارضة ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلت ان مرادهم
بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم ذكروا في الجواب عنه ان الالف اسم علم للعدد
المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله اذ لا يجوز ان يسمى تسعمائة الفا بخلاف دليل الخصوص لان
المشركين اذا خص منهم جمع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل وهذا الكلام نقض

نص على انه جواب عن قول من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة او اطلق العشرة
على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة بعد الحكم وهذا انتقض ظاهر وانكار بعد الاقرار ولانه
موجب احد او قبله ثم حكم على الباقي او اطلق عشرة الا ثلثة على السبعة فكانه قال
على سبعة فيحصل ثلثة مذاهب فعلى هذين الاخرين اى على المذهبين الاخيرين يكون
الاستثناء تكلما بالباقي في صدر الكلام بعد الثنيا اى المستثنى ففي قوله على عشرة
الا ثلثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة
فكانه تكلم بالسبعة وقال له على سبعة وانما قلنا انه على الاخيرين تكلم بالباقي
بعد الثنيا اما على المذهب الاخير فلان عشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة فيكون
تكلما بالسبعة واما على المذهب الثاني فلانه اخرج الثلثة قبل الحكم من افراد العشرة
ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة اى يكون الحكم على السبعة فقط
لا على الثلثة لا بالنفي ولا بالاثبات الا انه على المذهب الاخير يكون فيما اذا كان
المستثنى منه عدديا كالتخصيص بالعلم وفي غير العددي كالتخصيص بالوصف
كانه قال جائني غير زيد لما جمع بين المذهب الثاني والثالث في ان الاستثناء على
كليهما تكلم بالباقي اراد ان يبين الفرق الذي بينهما وهو ان على المذهب
الاخير المستثنى منه اذا كان عدديا كقوله له على سبعة فيكون الاستثناء في دلالته
على كون الحكم والمستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم عما عداه
وان كان غير عددي كجائني القوم الا زيدا فهو كقوله جائني من القوم غير زيد فيكون لكمه
في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لصدر الكلام كالتخصيص بالوصف
في نفي الحكم عما عداه فان قوله غير زيد صفة فلا فرق على هذا المذهب اذا كان المستثنى
منه غير عددي بين الا وبين غير صفة وعلى المذهب الثاني اكد من هذا المذهب
هو ان المراد بالعشرة عشرة افراد والاخراج قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب

اكد فى دلالته على كون الحكم للمستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم والوصف
فى نفى الحكم عما عداهما لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقى
يشير الى ان الحكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جاءنى غير زيد وعلى الاول
اى على المذهب الاول يكون اثباتا ونفيا بالمنطوق اى يكون المستثنى والمستثنى منه
جملتين احديهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفى يكونان بطريق المنطوق
لا المفهوم وعلى المذهب الاخير يكون كالتخصيص بالعلم او الوصف ولا دلالة لهما
على نفى الحكم عما عداهما عندنا وعند البعض يكون دلالته من حيث المفهوم وعلى المذهب
الثانى يكون اكد من هذا فدلالته على الحكم فى المستثنى يكون اشارة لا منطوقا حجته
اى حجة المذهب الاول ان وجود التكلم مع عدم حكمه فى البعض شايع كالتخصيص فاما
اعدام التكلم الموجود فلا واجماعهم اى اجماع اهل العربية وهو عطف على قوله ان
وجود التكلم مع عدم حكمه فى البعض شايع على انه من النفى اثبات وبالعكس وايضا
لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فان قيل لو كان المراد البعض يلزم
استثناء النصف من النصف فى اشتريت الجارية الا النصف او التسلسل هذا دليل
اورده ابن الحاجب على نفى المذهب الاول واثبات المذهب الثانى وهو المذهب
عنده ولما وجدته زيفا اوردته على طريق الاشكال وبينت فساده وتوجيهه
لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الاول فاذا قلت اشتريت الجارية الا
النصف يكون المراد بالجارية النصف فان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية
فقد استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية وان كان المراد بالنصف المستثنى ما هو
المراد فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف فحكم ان
المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا والمفروض ان المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف
الربع مستثنى فيتسلسل هذا حكاية ما اورده ابن الحاجب والجواب الذى خطر ببالى هو قوله

هو قوله قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول هو البعض ثم هو استثناء
من المتناول لا من المراد اى الاستثناء هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول
هو البعض لان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد فيكون
استثناء النصف من الكل والجواب اى عن الدلايل على المذهب الاول ان العشرة
هذا جواب عن قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه فى البعض شايع لفظ خاص للعدد
المعين لا عام كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص
ولو صحت مجازا فالاصل عدمه وقولهم هو من الاثبات نفى وبالعكس مجاز
والمراد انه لم يحكم عليه بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيض حكم الصدر وقوله عم
لا صلوة الا بطهور وهو كقوله لا صلوة بغير طهور ولو كان نفيا واثباتا يلزم
صلوة بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة ولان الاستثناء
متعلق بكل فرد قوله وقولهم هو من الاثبات نفى جواب عن قوله واجماعهم وقوله
لم يحكم عليه اى على المستثنى وانما حملنا قولهم على المجاز لانا لما ابطلنا المذهب الاول
فعلى المذهبين الاخيرين المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفى ولا بالاثبات ووجه المجاز
اطلاق الاخص على الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر اخص من قولنا حكم الصدر
منتف عنه وقوله عم لا صلوة الا بطهور تكلم بالباقى بعد الثنيا وهو لا صلوة بغير
طهور وليس نفيا واثباتا لان تقديره لا صلوة ثابتة الا صلوة ملصقة بطهور
فلو كان نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية هى صلوة ملصقة بطهور ثابتة وصلوة ملصقة
بطهور نكرة موصوفة وهى عامة لعموم الصفة على ما دللنا عليه فى فصل العام فصار
كقوله كل صلوة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرايط الاخر ان كانت مفقودة
والطهور موجود لا يجوز الصلوة وايضا صدر الكلام يوجب السلب الكلى اى كل واحد
واحد من افراد الصلوة غير جايزة ثم الاستثناء يجب ان يتعلق بكل واحد واحد الا

يلزم جواز بعض الصلوات بلا طهور واذا كان الاستثناء متعلقا بكل واحد واحد
والاستثناء يكون من النفي اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد فيلزم كل
صلوة بطهور جايزة معنا كل واحد من الصلوات غير جايزة في حال الا في حال
اقترانها بالطهور فالجملة الاثباتية قولنا كل واحد واحد من الصلوة جايزة في حال
اقترانها بالطهور فان قيل قوله لا صلوة الا بطهور يشكل عليكم لا علينا لانكم قد
ذكرتم في فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة لعموم الصفة واوردتم للمثال
لا اجالس الا رجلا عالما له ان يجالس كل عالم فقوله لا صلوة الا بطهور عام في
زعمكم فيلزم عليكم فسادان احدهما ما ذكرتم انه يلزم ان كل صلوة بطهور جايزة
والثاني انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفي اثباتا وانتم لا يقولون به ولا يشكل
علينا لان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فان كان الاستثناء من النفي اثباتا يصير
كقوله بعض صلوة بطهور جايزة وهذا حق قلت المستثنى في كلتا الصورتين اي في قوله
لا اجالس الا رجلا عالما وقوله لا صلوة الا بطهور عام عندنا والاستثناء ليس
من النفي اثباتا في كليهما لكن في قوله لا اجالس الا رجلا عالما لا يدخل في الحلف شيء
من افراد العالم ومن ضرورة هذا ان يكون له مجالسة كل عالم فاباحة مجالسة كل عالم
بهذا الطريق لا لان الاستثناء من النفي اثبات واما في قوله لا صلوة الا بطهور فكل
صلوة بطهور غير محكوم عليه بعدم الجواز عندنا لا انه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم
شيء من الفسادين علينا بل على من يقول ان الاستثناء من النفي اثبات وايضا
يجيء في باب القياس ان الفرق بطريق الاستثناء يدل على علية المستثنى فيكون الصلوة
الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها فكلما خلت عنه لا تجوز فلو كان الاستثناء
من النفي اثباتا يكون كونها مقارنة للطهور علة للجملة الاثباتية فتعم لعموم العلة وقوله تعالى
وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ هو كقوله وما كان له ان يقتل مؤمنا عمدا الا

الا انه كان له ان يقتل خطأ لانه يوجب اذن الشرع به ولا يجوز اذن الشرع بالقتل
الخطأ لان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك التقوى ولهذا يجب الكفارة ولو كان
مباحا محضا لما وجب الكفارة وهذا دليل تفردت بايراده وهو اقوى دليل على هذا
المذهب والشافعية حملوا الاستثناء في قوله الا خطأ على المنقطع فرارا عن هذا لكن
الاصل هو المتصل واما كلمة التوحيد جواب عن قوله وايضا لولا ذلك لما كان كلمة
التوحيد توحيدا تاما فلان معظم الكفار كانوا اشركوا وفي عقولهم وجود الاله ثابت
فسيق لنفي الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى اشارة على الثاني اي على المذهب الثاني
وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وانما قلنا ان وجوده تعالى يثبت
على هذا المذهب بطريق الاشارة لانه لما ذكر الاله ثم اخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي
بالنفي يكون اشارة الى ان الحكم في المستثنى خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه ضرورة
على الاخير اي على المذهب الاخير وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة فعلى
هذا المذهب وجوده تعالى يثبت بطريق الضرورة لان وجود الاله لما كان ثابتا في عقولهم
يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة وذلك لان تقديره على هذا المذهب لا اله غير الله
موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة
للكلام على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل ضرورة وما قيل عليه اي على المذهب
الاخير هذا دليل جادل به ابن الحاجب نفي المذهب الاخير انه لم يعهد في العربية مركب
من ثلثة اي المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى بل عهد لفظ مركب من كلمتين
كبعلبك ومركب اعرب في وسطه ضعيف اذ ليس المراد انه مركب موضوع مثل بعلبك
بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون هنا وضع كلي اي وضع الواضع
اللفظ الذي استثني منه للباقي وضعا كليا لا وضعا جزئيا واعلم ان الوضع على
نوعين وضع جزئي كوضع اللغات ووضع كلي كالاوضاع التصريفية والنحوية في

الجزئية سلمنا انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلث كلمات مع انه في حيز
المنع نحو شاب قرناها دبرق نحره وعبد الرحمن فانه مركب من ثلثة العبد واللام
ورحمن لكن في الاوضاع الكلية لا نسلم انه لم يعهد في العربية ان معنى المركب
من ثلث كلمات يطابق معنى الكلمة الواحدة فان من له يد في الايجاز والاطناب
يسهل عليه ان يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات
كثيرة فان لفظ انسان وحيوان ذي نطق كل منهما يقوم مقام الآخر وكذا لفظ فرس
وحيوان ذي صهيل وامثال ذلك كثيرة وايضا منقوض بنحو ابي عبد الله فانه مركب
من ثلثة اعرابه في وسطه وهذا المذهب هو المشهور من علمائنا وبعضهم اي بعض
مشايخنا كالقاضي الامام ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي رحمهم الله قالوا
في الاستثناء الغير العددي الى الثاني بحكم العرف اي الى المذهب الثاني وهو انه
اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وقد فهم هذا من قولهم في كلمة التوحيد ان اثبات
الاله بالاشارة لانه على الاخير كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون به بل شبهوا الاستثناء
بالغاية اعلم انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا في كلمة التوحيد ان اثبات الآلة
بطريق الاشارة فنفهمت من ذلك ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثالث
وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة وقد بينا ان الاستثناء الغير العددي
على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لا آله غير الله موجود والتخصيص بالوصف
عندهم لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة على وجوده تعالى بطريق الاشارة
فعلم ان مذهبهم ليس هو الثالث وانهم شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون ان الحكم [الاول]
ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو الاول لان على النفي والاثبات
بطريق المنطوق لا بالاشارة فعلم ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني
بحكم العرف وهذا مناسب ايضا لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفي التشريك

التشريك والتخصيص نفهم منه ولما قال اهل اللغة انه اخراج وتكلم بالباقي ومن
النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد وتكلما بالباقي في حق الحكم ونفيا
واثباتا بالاشارة وفي العددي ذهبوا الى الخبر حتى قالوا في ان كان لي الا مائة
فكذا ولم يملك الا خمسين لا يحنث فعلى المذهب الثالث هو كقوله ان كان لي فوق
المائة فلا يشترط وجود المائة ولو قال ليس له علي عشرة الا ثلثة لا يلزم شيء فكانه
قال ليس له علي سبعة مسئلة شرط الاستثناء ان يكون مما اوجبه الصيغة
قصدا لا ما يثبت بها ضمنا لانه تصرف في اللفظ فلهذا قال ابو يوسف رح لو وكل
بالخصومة غير جائز الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز له الاقرار لانه قائم مقامه لا لانه من
الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا يستثنى الا ان ينقض الوكالة استثناء منقطع
اي لكن له ان ينقض الوكالة ويصح عند محمد لان المراد بالخصومة الجواب مجازا
فيتناول الاقرار والانكار فيصح الاستثناء موصولا ولانه بيان تقرير نظرا الى الحقيقة
اللغوية لان الاقرار مسالمة لا مخاصمة فعلى هذا يصح مفصولا ولو قال غير جائز الانكار
فايضا على الخلاف بناء على الدليل الاول لمحمد رح وهو ان الخصومة تشمل الاقرار والانكار
فيصح عند محمد رح استثناء الانكار ولا يتاتى ذلك على الدليل الثاني لمحمد رح وهو ان استثناء
الاقرار بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان استثناء الانكار ليس تقريرا للحقيقة
اللغوية بل ابطال لها اما عند ابي يوسف رح فلا يصح هذا الاستثناء لكن لا للدليل
الذي ذكر في استثناء الاقرار بل لانه استثناء الكل من الكل لانه قد ذكر ان الاقرار
ليس من الخصومة فالخصومة هي الانكار فقط ولا يمكن استثناء الانكار منها هذا
ما خطر بالي مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع والثاني مجاز فان قيل قسمت الاستثناء
على المتصل والمنقطع فكيف يصح قولك والثاني مجاز قلت هذا ليس قسمة حقيقية بل المراد
ان الاستثناء يطلق على معنيين احدهما بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز وقد اورد

اصحابنا رحمهم الله قوله تعالى الا الذين تابوا من امثلة الاستثناء المنقطع ووجهه ان
المتصل هو اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وهنا ليس كذلك لان حكم
الصدر ان من قذف فهو فاسق وهنا لا يخرج من هذا الحكم الا انه لا يبقى فاسقا
بعد التوبة فهذا حكم آخر اورده اصحابنا رحمهم الله من امثلة الاستثناء المنقطع
والوجه الذي ذكره فخر الاسلام رح في كونه منقطعا وهو ان صدر الكلام الفاسقون
والتائبون ليسوا من الفاسقين وفي هذا نظر لان الفاسقين ليس مستثنى منه
بل المستثنى منه قوله واولئك اي الذين يرمون والفاسقون حكم المستثنى منه ولا شك
ان الرماة التائبين داخلون في المستثنى منه وهو اولئك غير داخلين في حكم المستثنى
منه وهو الفاسقون كما يقول القوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل في القوم غير داخل
في المنطلقون وقد ذكر في التقويم وجه حسن لكونه منقطعا فاوردت ذلك في المتن
وهو ان الاستثناء المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى المذكور ان
معنى الاخراج هو المنع عن الدخول كما ذكرنا في حد الاستثناء المنقطع وهو ان يذكر
شيء بعد الا واخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج يتناول امرين احدهما
ان لا يكون داخلا في صدر الكلام والثاني ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن
غير ذلك الحكم وحكم صدر الكلام ان من قذف صار فاسقا وقوله الا الذين تابوا
لا يخرج عن غير ذلك الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر
ونظايره في القرآن كثيرة منها قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فان
قوله ما قد سلف اي الجمع بين الاختين الذي قد سلف داخل في الجمع بين الاختين
لكنه غير مخرج من حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام ايضا لكن اثبت فيه حكما
آخر وهو انه مغفور **مسئلة** الاستثناء المستغرق باطل واصحابنا قيدوه بلفظه
وبما يساويه نحو عبيدي احرار الا عبيدي او الا مماليكي لكن ان استثنى بلفظ يكون اخص

اخص منه في المفهوم لكن في الوجود يساويه يصح نحو عبيدي احرار الا سالما وغانما وراشدا ولا
عبد له سواهم **مسئلة** اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة كاية القذف ينصرف
الى الكل عند الشافعي رح وعندنا الى الاقرب لقربه واتصاله به وانقطاعه عما سواه
ولان توقف صدر الكلام ثبت ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة على انه لا شركة في عطف
الجمل في الحكم ففي الاستثناء اولى وصرفه الى الكل في الجمل المختلفة كاية القذف في غاية
البعد لان قوله فاجلدوا ولا تقبلوا ورد على سبيل الجزاء بلفظ الطلب ثم اولئك
هم الفاسقون جملة مستانفة بلفظ الاخبار اي صرف الشافعي رح الاستثناء الى الكل
في آية القذف قطع الشافعي قوله ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوا وهم حتى لم يجعل
رد الشهادة من تمام الحد وجعل اولئك هم الفاسقون عطفا على قوله ثم جعل
الاستثناء مصروفا الى قوله ولا تقبلوا وقوله واولئك لا الى قوله فاجلدوا واعني
ان الجلد لا يسقط بالتوبة وعدم قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده
فالجمل المختلفة في اية القذف هي قوله ولا تقبلوا وقوله واولئك هم الفاسقون
ونحن جعلنا الاولين جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا
واولئك مستانفا لانها بطريق الاخبار والاستثناء مصروفا الى اولئك ومن
اقسام بيان التغيير الشرط وقد مر اي في فصل مفهوم المخالفة والفرق بينه وبين
الاستثناء يظهر في قوله بعت منك هذا العبد بالف الا نصفه العبد يقع البيع على
النصف بالف لان الاستثناء تكلم بالباقي فكانه قال بعت نصف العبد بالف
ولو قال على اني لي نصفه يقع على النصف بخمسمائة فكانه يدخل في البيع لفائدة تقسيم
الثمن ثم يخرج ولا يفسد بهذا الشرط لانه بيع شيء من شيئين **فصل** في بيان
التبديل وهو النسخ والبحث هنا في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ
وهو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه وما كان الشارع

عالما بان الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا محضا لمدة الحكم
في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه اصلا عندنا لجهلنا عن مدته فكان
يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا كالقتل بيان للاجل في حقه تعالى لان المقتول ميت باجله
وفي حقنا تبديل وهو جائز في احكام الشرع عندنا خلافا لليهود عليهم اللعنة فعند
بعضهم باطل نقلا وعند بعضهم عقلا وقد انكره بعض المسلمين ايضا وهذا لا يتصور
من مسلم ان كان المراد ان الشرائع الماضية لم ترتفع بشريعة محمد ع م وتلك الشرائع
باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا هذا المعنى بل ارادوا ان
الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت في القرآن ان
موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشرع محمد عليه السلام واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره
واذا كان الاول موقتا لا يسمى الثاني نسخا ونحن نقول ان الله تعالى سماه نسخا بقوله
ما ننسخ من اية اما النقل ففي التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وادعوا
نقله متواترا ويدعون النقل عن موسى ع م ان لا نسخ لشريعته قلنا هذه الدعوى غير
صحيحة لوجود التحريف واما العقل فلانه يوجب كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه فيكون
حسنا وقبيحا ولانه يوجب البداء والجهل بالعواقب ولنا ان حل الاخوات في شريعة
ادم عليه السلام وحل الجزء اي الحوا له لم ينكره احد ثم نسخ في غير شريعته ولان الامر
للوجوب لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليلين بل الدليل
الثاني بيان لمدة حكم الاول الذي لم يكن معلوما لنا وقولهم بان البقاء بالاستصحاب
مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لانه يلزم ان لا يكون نص ما في زمن
النبي ع م حجة الا في وقت نزوله فاما بعده فلا والجواب عن هذا اما بالتزام الاحتجاج
بمثل هذا الاستصحاب اي في كل صورة علم انه لم يتغير واما بان النص يدل على شرعيته
موجبة قطعا الى زمان نزول الناسخ فبهذا يندفع التعارض المذكور لعدم ان خبر الاحاد

اجاب عن قولهم انه يوجب كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه بقوله ان
الامر للوجوب لا للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون الشيء مأمورا
به ومنهيا عنه في حالة واحدة وفي هذا الجواب نظر وهو انه لما كان البقاء
بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عند علمائنا فيلزم ان لا يكون نص ما في زمن
حيوته عليه السلام حجة الا في حالة نزوله ولا يكون حجة بعدها وهذا قول باطل
وانما قيد بما بعد من النبي عليه السلام عليها قطعية مؤبدة وقد خطر ببالي عن هذا
النظر جوابان احدهما ان يلتزم ان مثل هذا الاستصحاب حجة اي كل استصحاب
يكون عدم التغير معلوما فلما نزل حكم على النبي عليه السلام فثبوته بالنص وبقاؤه
بالاستصحاب وقد علم انه لم ينزل مغيرا اذ لو نزل لبينه النبي عليه السلام فلما
لم يبين علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة وثانيهما ان لا نقول
ان البقاء بالاستصحاب بل النص يدل على شرعيته موجبة قطعا الى زمن نزول
الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور وهو كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه
في زمان واحد لان النص الاول حكم موقت الى زمن نزول الناسخ فاذا انزل الناسخ
لم يبق موجب الاول موقت الى اخره فلا نحتاج الى دفع التعارض المذكور الى ان
نقول ان البقاء بالاستصحاب وفي هذا الحكمة بالغة وهو كالاحياء ثم الاماتة
وايضا يمكن حسن الشيء وقبحه في زمانين واما محله فاعلم ان الحكم اما ان
لا يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام العقلية مثل وحدانية الله تعالى وامثالها
وما يجري مجراها كالامور الحسية والاخبارات عن الامور الماضية او الحاضرة او
المستقبلة نحو قصص الملائكة واما ان يحتمل كالاحكام الشرعية ثم هذا اما ان لحقه
تأبيد نصا كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الاية وقوله عليه السلام الجهاد
ماض الى يوم القيمة او دلالة كالشرائع التي قبض عليها النبي عليه السلام فانها
مؤبدة بدلالة انه خاتم النبيين او توقيت عطف على تأبيد في قوله اما ان لحقه

لان بوفاته ارتفع احتمال النسخ وبقي
الشرائع التي قبض النبي ع م
عليها

تأبيد فان النسخ قبل تمام الوقت بداء او يكون الحكم مطلقا عنهما اي عن التأبيد
والتوقيت فالذي يجري فيه النسخ هذا فقط وانما شرطه حال التمكن من
الاعتقاد وكاف لا حاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا نسخ
قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء ولنا انه عليه السلام امر ليلة
المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من الفعل وذلك لانه
يمكن ان يكون المطلوب الاعتقاد فقط او الاعتقاد والعمل جميعا وههنا اي في صورة
يكون المطلوب الاعتقاد والعمل الاعتقاد اقوى فانه يصلح ان يكون قربة مقصودة
كما في المتشابه وتاهوى الاعتقاد لا يحتمل السقوط بخلاف العمل فان العمل
يمكن ان يسقط بعذر كالاقرار والصلوة والصوم وغيرها وذبح ابراهيم
من هذا القبيل اي من قبيل النسخ قبل عند البعض وعند البعض ليس
بنسخ فان المستخلف لا يكون نسخا لان الاستخلاف لا يكون الا مع تقدير الاصل
على ما كان وانما امر بذبح الولد ابتلاء على القولين فان قيل الامر بالفداء
حرم الاصل فيكون نسخا هذا اشكال على مذهب من يقول ان ذبح ابراهيم
عليه السلام ليس بنسخ قلنا لما قام الغير مقامه عاد حرمة الاصلية واما الناسخ
فهو اما الكتاب او السنة لا القياس على ما يأتي ولا الاجماع لانه ان كان في
حيوة النبي عليه السلام يكون من باب السنة لانه متفرد في الشرايع وان كان بعده فلا نسخ
فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب او نسخ السنة بالسنة او الكتاب
بالسنة او بالعكس وقال الشافعي يفسد الاخيرين لقوله تعالى ما ننسخ من
آية الآية دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة والسنة دونه اي دون الكتاب
وقوله قل ما يكون لي ان ابدله ولقوله عليه السلام اذا روي لكم حديث عني فا
عرضوه على كتاب الله تعالى الحديث اوله قوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي
فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه

ما قبلوه فان خالفه فردوه ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف
ما يزعم انه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا نصدقه فالاعراض
عنهما اولى واحتج بعض اصحابنا رحمهم الله اي على جواز نسخ الكتاب بالسنة بان نسخ
قوله تعالى الوصية للوالدين اول الآية قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت
ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بقوله عليه السلام لا وصية
لوارث وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن اي آية اول الآية قوله تعالى واللاتي يأتين
الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في
البيوت حتى يتوفيهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا نسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب
جلد مائة ورجم بالحجارة ولكن هذا فاسد اي ما تم من الاحتجاجين لبعض اصحابنا
فاسد فاستدل على فساد الاحتجاج الاول بقوله لان الوصية للوارث نسخت
باية المواريث اذ في الاول فوضها الينا ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم والى هذا
اشار بقوله تعالى يوصيكم الله وقال عليه السلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا
وصية لوارث ثم استدل على فساد الاحتجاج الثاني بقوله ولان عمر رضه قال ان
الرجم كان مما يتلى في كتاب الله تعالى فقوله فامسكوهن لم ينسخ بقوله عليه السلام
الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما وكان
هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى فنسخ تلاوته وبقي حكمه ثم لما تبين فساد ما احتج به
بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب اراد ان يذكر الحجة
الصحيحة على هذا المطلوب فقال والحجة انه عليه السلام حين كان بمكة يصلي الى الكعبة
وبعد ما قدم المدينة كان يصلي الى بيت المقدس فالاول ان كان بالكتاب نسخ
بالسنة والثاني كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب اعلم انه عليه السلام لما كان بمكة كان
يتوجه الى الكعبة ولا يدري انه كان بالكتاب او بالسنة ثم لما قدم المدينة توجه

الى بيت المقدس ستة عشر شهرا وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب
وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب متيقن به اما
نسخ الكتاب بالسنة في هذه القضية فمشكوك فيه وحديث عائشة دليل على نسخ
الكتاب بالسنة وهو قوله وقالت عائشة رضه قبض رسول الله صلعم حتى اباح
اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون السنة ناسخة لقوله تعالى لا يحل لك النساء
من بعد ولانه بعث مبينا فجاز له بيان مدة حكم الكتاب بوحي غير متلو ويجوز
ان ينسخ الله تعالى بوحي متلو مدة حكم ثبت بوحي غير متلو وقوله نأت بخير اى
فيما يرجع الى مصالح العباد دون النظم وان سلم هذا لكنها انما تنسخ حكمه لا نظمه
وهما في الحكم مثلان اى ان سلم ان المراد الخيرية من حيث النظم فالسنة لا تنسخ
نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه والكتاب
والسنة في اثبات الحكم مثلان وان الكتاب راجح في النظم بان نظمه معجز ويثبت
بنظمه احكام كالقراءة في الصلوة ونحوها وليس ذلك من تلقاء نفسه لقوله تعالى ان
هو الا وحي يوحى اى ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب قوله
قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي وقوله عليه السلام فاعرضوه على كتاب الله تعالى
اذا اشكل تاريخه او لم يكن في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب بدليل سياق الحديث
وهو قوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي وما ذكر من الطعن فانه نسخ
الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد ايضا فان من هو مصدق يتيقن ان الكل من
عند الله ومن هو مكذب يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا
اعلاء منزلة الرسول عم وتعظيم سنته ونظاير نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة كنسخ
الوصية للوالدين باية المواريث ونسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة رضه ما قبض
رسول الله صلعم ونسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله تعالى فول

فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن
زيارة القبور الا فزوروها الحديث **مسئلة** يجوز ان يكون الناسخ اشق عندنا
لان في ابتداء الاسلام كل من عليه الصيام كان مخيرا بين الصوم والفدية
ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا يجوز الا بالمثل او الاخف لقوله تعالى نأت بخير
منها او مثلها الاية قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب **مسئلة**
لا ينسخ المتواتر بالاحاد وينسخ بالمشهور لانه من حيث انه بيان يجوز بالاحاد
ومن حيث انه تبديل يشترط التواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما اى بين المتواتر وخبر
الاحاد وهو المشهور واما المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة معا قالوا وقد يرفعان
بموت العلماء او بالانبياء كصحف ابرهيم عم والانساء كان للقران في زمن النبي عم
قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله فاما بعد وفاته فلا لقوله تعالى
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط واما التلاوة فقط ومنعه
البعض لان النص حكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن
في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظايره كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرين
ونحوهما ونسخ قراءة ابن مسعود رضه وهو ثلاثة ايام متتابعات مع بقاء حكمه ولان
حكمه اى حكم النص على قسمين احدهما يتعلق بمعناه والاخر بنظمه كالاعجاز وجواز
الصلوة وحرمته للجنب والحايض فيجوز ان ينسخ احدهما بدون الاخر واما وصف
الحكم عطف على قوله واما الحكم فقط واما التلاوة فقط فقد اختلفوا ان الزيادة على
النص نسخ ام لا وذكروا انها اما زيادة جزء كزيادة ركعة مثلا على ركعتين او
شرط كالايمان في الكفارة او ما يرفع مفهوم المخالفة كما لو قال في المعلوفة زكوة
بعد قوله في السايمة زكوة وهي نسخ عندنا اى الزيادة على النص نسخ عندنا ويجب
استثناء الثالث اذ لا نقول بالمفهوم اعلم ان في المحصول واصول ابن الحاجب ذكر

ان الزيادة على النص اما بزيادة الجزء او بزيادة الشرط او بزيادة ما يرفع مفهوم
المخالفة وذكر الخلاف في كل واحد من هذه الثلاثة وهو ان الزيادة نسخ عند
ابي حنيفة رحمه الله فاقول يجب استثناء الثالث اذ الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لا تكون
نسخا عند ابي حنيفة رحمه الله بناء على انه لا يقول بمفهوم المخالفة وعند الشافعي رحمه الله لا مطلقا
وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة
يجب الاعادة كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في حد القذف والتخيير في الثلاثة بعد
ما كان في الاثنين كالشاهد واليمين كان في الكتاب التخيير بين الاثنين شهادة
رجلين او رجل وامرأتين فزاد الشافعي رحمه الله امرا ثالثا وهو الشاهد ويمين المدعي لكن
الاخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير اعلم ان ابن الحاجب اورد ههنا ثلاثة امثلة
فالاول هو زيادة ركعة في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة
ان اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والمثالان الاخيران وهما زيادة عشرين
في حد القذف والشاهد واليمين لا يستقيمان على هذا التفسير فانه فسر تغيير الاصل
بانه لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة وانما قلنا انهما لا يستقيمان على هذا
التفسير لان في هاتين الصورتين ان اتى به كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة
وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كزيادة ركعة واحدة لا كالوضوء في الطواف واختار
البعض قول ابي الحسين ذكر في المحصول واصول ابن الحاجب ان المختار قول ابي الحسين
وهو انه لا شك ان الزيادة تبدل شيئا فان كان اي الشيء المبدل حكما شرعيا يكون
نسخا والا يجوز ان يكون عدما اصليا فلا نسلم ان زيادة الجزء اما بالتخيير في اثنين
او ثلاثة بعد ما كان الواجب واحدا او احد اثنين فترفع حرمة الترك واما بايجاب
شيء زائد فترفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط هذا دليل على ان الزيادة نسخ كما هو
مذهب ابي حنيفة رحمه الله وتقريره ان الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء او الشرط

الشرط اما زيادة الجزء فانما تكون بثلاثة امور الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب
واحدا فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في ثلاثة
بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين
والثالث بايجاب شيء زائد فالزيادة ههنا ترفع اجزاء الاصل واما زيادة الشرط
فانها ترفع اجزاء الاصل وهذا ما قال ان الثاني كزيادة الشرط والكل حكم شرعي
مستفاد من النص وايضا المطلق يجري على اطلاقه كما ذكرنا اي حرمة ترك الواجب
وحرمة ترك احد اثنين واجزاء الاصل احكام شرعية قالوا حرمة الترك التي يرفعها
التخيير ليست بحكم شرعي لانها انما تثبت اذا لم يكن شيء اخر خلفا عنهما والاصل عدمه
قد ذكرنا ان التخيير يرفع حرمة الترك وهي حكم شرعي وهم يقولون حرمة الترك التي
يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت
ثابتة اذا لم يكن شيء آخر خلفا عنه اما اذا كان شيء آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد
لا يكون تركه حراما فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم اصلي
وكل حكم مبني على عدم اصلي لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك الواجب لا يكون حكما
شرعيا فرفعها لا يكون نسخا فلهذا اثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد
وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين ناسخا لقوله تعالى
فان لم يكونا رجلين اي لاجل ان حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي ثبت
التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وهذا تفريع على مذهب ابي الحسين
فنص الكتاب اوجب غسل الرجل على التعيين فيمكن ان يثبت التخيير بين غسل
الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وايضا النص اوجب التيمم على التعيين عند عدم
الماء فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ عند عدم الماء
وايضا النص اوجب رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين فيمكن ان يثبت بخبر الواحد

التخيير بين رجل وامرأتين وبين الشاهد واليمين قلنا حرمة الترك تثبت بلفظ النص
عند عدم الخلف لانه اى لا بعدم الخلف يعنى عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك بل النص
علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان الامر
كما توهم لم يكن شئ من الاحكام حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال حرمة ترك الصلوة
والصوم وغيرهما او وجوبها مبنية على عدم الخلف وايضا وجوبها وايضا التخيير ليس
باستخلاف اذ فى الاول الواجب احدهما وفى الثانى الاصل يكون الخلف كانه هو
فلا يكون اى الاستخلاف نسخا وان كان ففى المسح والنبيذ بخبر مشهور اى وان كان
الاستخلاف نسخا ففى المسح على الخفين والوضوء بالنبيذ يثبت بالخبر المشهور ونسخ
الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا وقوله تعالى فرجل وامرأتان اى فالواجب هذا
فيكون الشاهد واليمين نسخا ثم اورد الفروع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال
فلا يزاد التغرب على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء وهو اى الوضوء
على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد يرجع الى
الكل والايمان على الرقبة بالقياس اى لا يزاد قيد الايمان على الرقبة فى كفارة
اليمين بالقياس على كفارة القتل يرد علينا انكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد
حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم فان الفرض
عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعى والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظنى فقد زدتم
على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزاد به وهو الوجوب ويمكن ان يجاب بانا
لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء
الاصل بدون الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ حينئذ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى
انه يأثم تاركهما وفى هذا المعنى لا يلزم نسخ اصلا ولا يمكن مثل هذا فى الوضوء
حتى يكون النية والترتيب واجبين فى الوضوء لان الوضوء ليس عبادة مقصودة

مقصودة بل هو شرط للصلوة فلا يمكن ان يكون شئ من اجزائه واجبا لعينه
بمعنى انه يأثم تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به فان قلنا
بوجوب النية والترتيب فمعناه انه لا يصح الصلوة الا بهما فيلزم من وجوبهما عدم
اجزاء الصلوة التى هى الاصل وهذا سر ان ابا حنيفة رحمه الله جعل فى الصلوة واجبات
ولم يجعل تلك فى الوضوء فلله دره ما ادق نظره فى احكام هذه الشريعة
الغراء هو الذى اصله ثابت وفرعه فى السماء **فصل** فى بيان الضرورة
وهو اربعة انواع الاول ما هو فى حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه ابواه فلامه
الثلث يدل على ان الباقى للاب وكذا نصيب المضارب اذا بين نعين الباقى
لرب المال قياسا واستحسانا وكذا نصيب رب المال استحسانا للشركة فى صدر
الكلام اى اذا بين تعين الباقى للمضارب استحسانا لا قياسا لان المضارب انما
يستحق الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق بدونه لان الربح نماء
ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر عمله
هذا وجه القياس واما وجه الاستحسان فمذكور فى المتن والثانى ما ثبت بدلالة حال
المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير امر يعاينه يدل على حقيته وكذا السكوت فى موضع
الحاجة كسكوت الصحابة رضه عن تقويم منفعة البدن فى ولد المغرور روى ان عمر رضه
حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت برد الجارية على المستحق ورد قيمة
الولد والعقر وكان شاوره عليا رضى الله عنه واشتهر فى الصحابة ولم يرده احد ولم
يقض برد قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعد ما رفعت اليه القضية
وطلب منه القضاء بما للمولى عليه وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا بحالها التى توجب
الحياء وكذا النكول جعل بيانا اى جعل اقرارا بحال فى الناكل وهو انه امتنع عن
اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى

لانه لا ينطق بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك
بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة الا ان يكون المدعي محقا في دعواه
والثالث ما جعل بيانا ضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع
ويشتري يكون اذنا دفعا للغرور عن الناس وكذا سكوت الشفيع جعل تسليما لانه
لانه ان لم يجعل تسليما فان امتنع المشتري عن التصرف يكون ذلك ضررا له وان لم
يمتنع وتصرف ثم ينقض الشفيع تصرفه يتضرر المشتري ايضا والرابع ما ثبت لضرورة
الكلام كقوله على مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة يكون الاخر بيانا للاول
وعند الشافعي رح المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة لنا ان حذف
المعطوف عليه في العدد متعارف للخفة كما نعت بمائة وعشرة دراهم ونظائرها فيجعل
ذلك فيما هو مقدر بخلاف العبد والثوب على انهما لا يثبتان في الذمة فقوله فيجعل على
ذلك اي على حذف المعطوف عليه فالحاصل انه اذا ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو
مائة وثلاثة اثواب فان الاخير بيان المائة بالاتفاق فان كان بعد المائة شيء من
المقدرات كالدرهم والدينار والقفيز يجعله بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع كونها
مقدرين فاذا قال له على مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله مائة وثلاثة
اثواب اما اذا كان بعد المائة شيء ما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله على مائة وثوب
ومائة وعبد لا يجعله بيانا للمائة **الركن الثالث** في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين
من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على حكم شرعي بعض العلماء قيدوا الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم
قالوا على امر حتى يعم الحكم الشرعي وغيره واعلم ان الاحكام اما دينية واما غير دينية
كالحكم بان السقمونيا مسهل فان وقع الاتفاق على مثل هذا او لم يقع فهما سواء
حتى ان انكره احد لا يكون كفرا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق او لا
اما الاحكام الدينية فاما ان يكون شرعية او غير شرعية والمراد بالحكم الشرعي ما ذكرت

ماذكرت في اول الكتاب انه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك
فادراكه اما بالحس او بالعقل وكل منهما يفيد اليقين فان كان ذلك الامر امرا
حسيا ماضيا فالاجماع عليه يكون اخبارا فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بامة
محمد عليه السلام ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبارات وان كان
امرا حسيا مستقبلا كامور الاخرة واشراط الساعة مثلا فمعرفته لا يمكن الا بالنقل
عن مخبر صادق يوقف على المغيبات كالنبي مثلا فاجماعهم على ذلك من حيث انه
اجماع على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه
منقول عمن يوقف على الغيب فرجع الى الامر الاول وهو ان يكون محسوسا ماضيا
وان كان امرا يدرك بالعقل فالعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف
الشرعيات فان مستند الاجماع لا يكون قاطعا ثم الاجماع يفيد ما قطعية والبحث هنا
في امور الاول في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان يثبت ذلك اما بالتكلم منهم
او بعملهم به والرخصة ان يتكلم البعض او يعمل به ويسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم
ومضي مدة التامل وعند البعض لا يثبت بالسكوت لان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة
في مال فضل عنده وعلي رض ساكت حتى سأله فروى حديثا في قسمة الفضل لما شاور
عمر رض الصحابة في ذلك اشار بعض الصحابة بتاخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة
وعلي رض ساكت حتى ساله فقال ارى ان تقسم بين المسلمين وروى في ذلك حديثا
فعمل عمر رض بذلك ولم يجعل سكوته دليل الموافقة حتى شافهه وجوز على رض السكوت
مع ان الحق عنده خلافهم وشاورهم في اسقاط الجنين فاشاروا بان لا غرم وعلي
ساكت فلما ساله قال ارى عليك الغرة فلم يكن سكوته تسليما روي ان عمر رض
ضرب امرأة لجناية فاسقطت الجنين فشاور الصحابة رضي الله عنهم فقالوا لا غرم عليك
فانك مؤدب وما اردت الا الخير وعلي رض ساكت فلما ساله قال ارى عليك الغرة

ولانه قد يكون للمهابة كما قيل لابن عباس ما منعك ان تخبر عمر بقولك في العول
فقال درته ذكر الامام سراج الدين في شرحه للفرائض ان العول ثابت على
قول عامة الصحابة رضه باطل عند ابن عباس رضه وهو يدخل النقص على البنات
وبنات الابن والاخوات لاب وام او لاب مثاله زوج وام واخت لاب وام فاذا
ماتت عن زوج وام واخت لاب وام فعند العامة المسئلة من ستة وتعول الى ثمانية
وعند ابن عباس للزوج النصف ثلاثة وللام الثلث اثنان وللاخت الباقي
وهذه اول مسئلة وقعت في نوبة عمر رضه فاشار العباس الى ان يقسم المال على سهامهم
فقبلوا منه ولم ينكره احد وكان ابن عباس صبيا فلما بلغ خالف وقال من شاء
باهلته ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في المال نصفين وثلثا فقيل هلا قلت
ذلك في عهد عمر رضه قال كنت صبيا وكان عمر رضه رجلا مهيبا فهبته وقد يكون للتأمل
وغيره اي يكون السكوت للتأمل وغيره من الاسباب المانعة للاظهار ولنا ان ترك
التكلم من الكل متعسر غير معتاد والمعتاد ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سايرهم
ولما كان الحكم عنده مخالفا فالسكوت حرام الصحابة لا يتهمون بذلك واما سكوت
علي رضه فيمكن حمله على ان ما افتوا به من امساك المال اي مال فضل عنده وعدم الغرم
عليه اي في مسئلة الاسقاط كان حسنا الا ان تعجيل اداء الصدقة والتزام الغرم
صيانة عن القيل والقال ورعاية لطعن الشناء والعدل كان احسن وبعد
التسليم اي وبعد تسليم ان ما افتوا به لم يكن حسنا وكان خطأ السكوت بشرط
الصيانة عن الفوت جائز وذلك الى اخر المجلس تعظيما للفتيا وحديث الدرة
غير صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهم في مسئلة العول اشهر من ان يخفى على عمر
وكان عمر رضه الين للحق وان صح فيحمل على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه
لا عن بيان مذهبه فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا

يكون شيطانا اخرس لسكوته عن الحق لكن المناظرة غير واجبة فكان ابن
عباس انما اعتذر عن الكف عن المناظرة التي لم تكن واجبة عليه ولما شرطنا
مضي مدة التأمل لم يرد الشبهة التي ذكرت وهي ان السكوت قد يكون للتأمل
مسئلة اذا اختلف الصحابة في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا
واما في غير الصحابة فكذا عند بعض مشايخنا وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة اذ لا يجوز
ان يظن بهم الجهل اصلا نظيره انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها
فعند البعض تعتد بابعد الاجلين فعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر
قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الجد مع الاخوة فعند البعض
كل المال للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به احد
واختلفوا في علة الربوا فعندنا العلة هي القدر مع الجنس وعند الشافعي رض
الطعم مع الجنس وعند مالك الطعم والادخار مع الجنس فالقول بان العلة غير
ذلك لم يقل به احد واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين
فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض
احد الزوجين في المسئلتين فالقول بثلث الكل في احديهما وثلث الباقي في الاخرى
ثالث لم يقل به احد واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض لا فسخ
في شيء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في كل منها فالفسخ في البعض دون
البعض ثالث لم يقل به احد ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل واختلفوا في الخارج
من غير السبيلين فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء
الاربعة فقط واجب فشمول العدم او شمول الوجود ثالث لم يقل به احد وايضا الخارج
من غير السبيلين ناقض عندنا لا مس المرأة وعند الشافعي رحمه المس ناقض لا الخروج
فشمول الوجود او شمول العدم ثالث لم يقل به احد وقال بعض المتأخرين الحق هو التفصيل

وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز
مثال الاول الصورتان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا
اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لان الواجب وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا
مركبا فما به الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة
اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني الامثلة الاخيرة فانه
ليس في كل صورة الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة الاجماع الاجماع ولو كان مثل
هذا مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا في مسئلة يلزمه ان يوافقه
في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان عند ابن مسعود رض الحامل المتوفى عنها زوجها
عدتها بوضع الحمل وابو حنيفة رحه وافقه في ذلك ولم يوافقه في ان المحرم يجب النقصان
عنده ولم يقل احد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع انتفاء الجب
منتف اجماعا اما عند ابن مسعود رضه فلثبوت الثاني واما عند غيره فلانتفاء الاول
ومثل هذا كثير فان المجتهدين وافقوا بعض الصحابة في مسئلة مع انهم خالفوا ذلك
البعض في مسئلة اخرى اقول التمسك بالاجماع المركب وبعدم القائل بالفصل مشهور
في المناظرات وابطاله على الوجه الذي نقله عن بعض المتأخرين ليس بجيد بل الحق
في ذلك والله اعلم انه ان كان الغرض الزام الخصم يكون مقبولا في هذا الغرض
كما يقال في الوجوب في الحلي ان الوجوب في الضمار لا يخلو من ان يكون ثابتا اولا
فان كان يكون ثابتا في الحلي قياسا وان لم يكن ثابتا في الضمار يكون ثابتا في
الحلي اذ لو لم يثبت في الحلي يلزم العدم في الضمار مع العدم في الحلي وهذا منتف
اجماعا فهذا لا يفيد حقيقة الوجوب في الحلي لكن يفيد نفي ما قاله الشافعي رحه فانه لو
لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم العدمان وهو منتف عند الشافعي رحه اما ان لم يكن
الغرض الزام الخصم بل اظهار ما هو الحق فاعلم ان التفصيل الذي اختاره بعض

المتأخرين وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم
يجز احداثه كلام غير مفيد لانه لا خفاء في ان القول الثالث ان استلزم ابطال
ما اجمعوا عليه مردود والخصم يسلم هذا المعنى لكن يدعي ان القول الثالث مستلزم
لابطال ما اجمعوا عليه في جميع الصور اما في مسئلة واحدة فكما في مسئلة العدة وحرمان
الجد واما في مجموع المسئلتين ففي مسئلة الزوج والزوجة مع الابوين احد القولين
ثابت وهو ثلث الكل في كليهما او ثلث الباقي في كليهما فثلث الكل في احديهما دون
الاخرى مخالف للاجماع وكذا في الفسخ بالعيوب وفي مسئلة الخارج من غير السبيلين
احدى الطهارتين واجبة اجماعا فالقول بان لا شيء منهما واجب مبطل للاجماع
وكذا في الحلي والضمار وكذا القول بان العدة المذكورة بوضع الحمل مع انتفاء الجب
المذكور مبطل للاجماع فالثالث ان في تمييز صورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن
صورة لا يلزم ذلك فلا بد من ضابط وهو ان القولين ان كانا يشتركان في
امر هو في الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية فح يكون القول الثالث مستلزما
لابطال الاجماع والا فلا فعند ذلك نقول ان المختلف فيه اما حكم متعلق باكثر
من محل واحد اما الاول فكمسئلة العدة والجد مع الاخوة فان القولين يشتركان
في ان العدة لا ينقضي بالاشهر وحدها وان الجد لا يحرم كل منهما امر واحد هو
حكم شرعي واما مسئلة الربا فعلته القدر مع الجنس والطعم مع الجنس لا يشتركان
في امر واحد هو حكم شرعي ولو جعل مفهوم احد الامرين او احد الامور امرا واحدا
فذلك ليس بامر هو في الحقيقة واحد بل واحد اعتباري ولو كان امرا واحدا فليس
حكما شرعيا بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين فان الواجب احد الغسلين اما
الوضوء او غسل المخرج فهما يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي وهو وجوب
التطهير فالتطهير واجب بالاجماع فذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل

الخروج عند الشافعي رحمه فالقول بان لا شيء من التطهير واجب خلاف الاجماع اما
القول بان كل واحد واجب لا يكون مخالفا للاجماع ولو قيل الافتراق واجب
بالاجماع فشمول الوجود واجب مخالف للاجماع فنقول الافتراق هنا ليس حكما
شرعيا اي لم يحكم الشرع بان المنافاة ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم احدهما وجود
الاخر بخلاف ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا اخبرت امراة ان زوجها
الغايب مات فتزوجت وولدت فجاء الزوج الاول فعندنا يثبت نسب الولد من
الزوج الاول وعند الشافعي من الاخير فثبوته من كليهما او عدم الثبوت من احدهما
منتف اجماعا ففي هذه الصورة الافتراق حكم شرعي واما الثاني فاما ان يكون الث
عند البعض الوجود في صورة مع العدم في اخرى وعند البعض عكس ذلك
كمسئلة الخروج والمس فالقول بان كلا منهما ناقض او ليس شيء منهما ناقضا لا يكون
خلاف الاجماع فان القول بانتقاض كل منهما مخالف لقول ابي حنيفة رحمه في مسئلة
المس وقول الشافعي رحمه في مسئلة الخروج وليس فيه شيء منهما مخالفة الاجماع ولو
جعل الحكمان حكما واحدا كما يقال الانتقاض في الخروج مع عدمه في المس قول
ابي حنيفة رحمه وعكسه قول الشافعي رحمه فهما لا يشتركان في امر واحد ولو جعل احد
احد الافتراقين مشتركا فقد مر ولو قيل يشتركان في حكم شرعي وهو عدم جواز
الصلوة فان من احتجم ومس المراة لا يجوز صلوته بالاجماع اما عندنا فللاحتجام
واما عنده فللمس فالذي يخطر ببالي ان لا يقال ان هذه الصلوة باطلة اجماعا لان
الحكم عندنا انها لا يجوز للاحتجام والحكم عند الشافعي رحمه انها لا يجوز للمس وكل من
الحكمين منفصل عن الاخر لا تعلق لاحدهما بالاخر فيمكن ان ابا حنيفة رحمه يكون
مخطئا في الخروج مصيبا في المس والشافعي رحمه يكون مخطئا في المس مصيبا في الخروج اذ
ليس من ضرورة كونه مخطئا في احدهما ان يكون مخطئا في الاخر واما ان يكون الث

الثابت عند البعض الوجود في الصورتين وعند البعض العدم في الصورتين
ويسمى هذا عدم القائل بالفصل واما الاجماع المركب فاعم من هذا كمسئلة الزوج
مع الابوين والزوجة مع الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب فان الثابت شمول الوجود
او شمول العدم فيجب ان ينظر ان شمول الوجود وشمول العدم ان كانا مشتركين
في حكم واحد شرعي فحينئذ يكون الافتراق ابطالا للاجماع نظيره انه ليس للاب
والجد اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعي رحمه لكل واحد منهما ولاية
الاجبار فالقول بولاية الاب دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود
وشمول العدم مشتركان في حكم واحد شرعي وهو وجوب المساواة فان الجد
كالاب شرعا عند عدم الاب فالمساواة بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج مع الابوين
والزوجة مع الابوين فان مساواة الزوج والزوجة في ان للام ثلث الكل او
ثلث الباقي لم يعهد حكما شرعيا وكذا في العيوب فان المساواة بينهما لم يعهد حكما
شرعيا واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في احدهما مع العدم في الاخرى
وعند البعض الوجود في كليهما او العدم في كليهما كجواز دون الفرض في الكعبة
عند الشافعي رحمه وجواز كليهما عند ابي حنيفة رحمه فجواز النفل متفق عليه فالقول بعدم
جوازهما او جواز الفرض دون النفل خلاف للاجماع وكبيع الملاقيح والبيع بشرط
فان الثاني يفيد الملك عند ابي حنيفة رحمه دون الاول وعند الشافعي رحمه كل واحد
منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتهما الملك او افادة الملاقيح
لا البيع بالشرط خلاف الاجماع هذا غاية التحقيق في هذه المسئلة واما الثاني فهي اهلية
من ينعقد به الاجماع وهي لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق يورث
التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس اليها وليس هو من الامة
على الاطلاق وسقطت عدالته بالتعصب او السفه وكذا المجون اعلم ان البدعة

لا تخلوا من احد الامرين اما تعصب واما سفه لانه ان كان وافر العقل عالما بقبح
ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق ويكابر فهو التعصب وان لم يكن وافر العقل كان
سفيها اذ السفه خفة واضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التامل واما الهوى
فهو عدم المبالاة فالمفتى الماجن هو الذى يعلم الناس الحيل واما عامة الناس
ففيما لا يحتاج الى الرأى كنقل القران وامهات الشرائع داخلون فى الاجماع كالمجتهدين
وفيما يحتاج لا عبرة بهم اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما اجماع يفيد قطعية
الحكم اى سند الاجماع لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثانى اجماع
لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة تاكيد
كنقل القرآن وامهات الشرائع من هذا القبيل والاجماع الاول لا ينعقد ما بقى مخالف
واحد وذلك المخالف او مخالف اخر فى عهد آخر لا يكفر بالمخالفة واما الاجماع الثانى
فليس كذلك فان الحكم قطعى بدونه فليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم
ينعقد الاجماع حتى لا يكفر جاحد الاجماع بل لا يمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة
حتى لو خالف احد يكفر وبعض الناس خصوا الاجماع بالصحابة رض لانهم هم الاصول
فى امور الدين والبعض بعترة الرسول م لطهارتهم عن الرجس وبعضهم باهل
المدينة لقوله م ان المدينة طيبة تنفى خبثها وان الخطاء خبث الا ان هذه الامور
زايدة على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشئ من هذه وعند
البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله م عليكم بالسواد الاعظم
وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقى احد من اهله لا يكون اجماعا وربما كان
اختلف الصحابة والمخالف واحد فى مقابلة الجمع الكثير والسواد الاعظم عامة المسلمين لحسن
نيواته مطلقة والمراد بالامة المطلقة اهل السنة والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة
الرسول عليه السلام واصحابه رضى الله تعالى عنهم دون اهل البدعة واما الثالث ففى

ففى شروطه انقراض العصر ليس شرطا عندنا وعند ش فيجوز بشرط ان يموتوا
على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض
حتى لو رجع لا يعتبر عندنا **مسئلة** شرط البعض كونه فى مسئلة غير مجتهد فيها فى
زمن الصحابة فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتاخر لان ذلك المخالف
انما اعتبر خلافه لدليله لا لعينه ودليله باق ولان فى تصحيح هذا الاجماع
تضليل بعض الصحابة والمختار عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق اهل العصر وقد وجد
ودليله كان دليلا لكنه لم يبق كما اذا نزل نص بعد العمل بالقياس فلا يلزم التضليل
الذى ذكر اعلم ان الضلال اما ان يكون بالنظر الى الدليل اى لا يكون الدليل
مقرونا بشرائطه واما ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل اى يكون الدليل
مقرونا بشرائطه ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذى هو حق عند الله تعالى
فان اراد بتضليل الصحابة المعنى الاول فلا نم لزومه لان الصحابة اذا اختلفوا
واقام كل واحد منهم الدليل مقرونا بشرائطه لا يكون احد منهم ضالا ومخطئا بالنظر
الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم على احد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الآن
دليلا لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل
لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرائطه فلا يكون تضليلا بالنظر الى الدليل وان اراد
المعنى الثانى فلا نم ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع بل تضليل كلهم
بالنظر الى الحكم ممتنع فانه اذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق لا تعدوهم ومع
ذلك لا شك ان احدهم مخطئ نظرا الى الحكم لان الحق عند الله واحد عندنا فالحاصل
انهم ان ارادوا بالتضليل التضليل بالنسبة الى الدليل فالتضليل غير لازم لان
دليلهم كان دليلا فى ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلا فى زمان حدوث الاجماع
وان ارادوا التضليل بالنسبة الى الواقع فلا نم امتناعه لان المجتهد يخطئ ويصيب

فاذا وقع الخلاف في مسئلة فلا شك ان احدهما بالنسبة الى الواقع والى علم الله
مخطئ وضال واما الرابع ففي حكمه وهو ان يثبت الحكم يقينيا حتى يكفر جاحده لقوله تعالى
ويتبع غير سبيل المؤمنين فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع فلما
بل بكل واحد والا لم يكن في ضمه الى المشاقة فايدة اول الآية ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت
مصيرا اي نخله واياه لما تولى من الضلالة ووجه الاستدلال انه جمع بين مشاقة
الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ولا شك ان مشاقة الرسول وحدها
يستوجب الوعيد فلولا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشاقة فايدة
وكان الكلام ح ركيكا كما لو قال من يشاقق الرسول ويأكل الخبز واذا كان اتباع
غير سبيل المؤمنين حراما ولا شك ان اتباع سبيل من السبل واجب لقوله تعالى
قل هذه سبيلي الآية فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين ثم سبيل المؤمنين
لا يمكن ان يكون غير ما اتى به النبي ع م لانه اذا كان كذلك فاتباع غيره يكون
مخالفة الرسول ع م ويكون المعطوف اي الاتباع عين المعطوف عليه وهو المشاقة
ولا يمكن ان يكون ايضا سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي ع م اذ لو كان
كذلك لكان ما اتى به النبي ع م غير سبيل المؤمنين فيكون اتباعه داخلا في الوعيد
فيكون قلنا لا يكون غير سبيل المؤمنين مجموعا مركبا مما اتى به النبي ع م ومن غيره
فهذا الغير يكون واجب الاتباع فان شرط لكونه واجب الاتباع اتفاق الامة
حصل المطلوب وان لم يشترط فمع عدم الاتفاق اذا كان واجب الاتباع فمع
تحقق الاتفاق اولى ان يكون واجب الاتباع فان قيل ان كان سبيل المؤمنين
مركبا مما اتى به النبي ع م ومن غيره فما اتى النبي ع م يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه
يكون داخلا في الوعيد قلنا لا يكون غير سبيل المؤمنين لان جزء الشيء لا يصدق عليه

انه غيره كما لا يصدق عليه انه عينه لان من له عشرة دراهم فقط يصدق
ان يقول ليس لي غير عشرة دراهم مع انه يملك اجزاء العشرة واعلم ان هذا
الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس بقوي لانه يمكن ان يكون ما اتى به النبي ع م
عين سبيل المؤمنين مع انه لا يكون المعطوف عين المعطوف عليه لان مشاقة
الرسول غير لزوم اتباع غير سبيل المؤمنين فهذه الغيرية كافية لصحة العطف
كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان اطاعة الرسول عين اطاعة
الله في الوجود الخارجي لقوله تعالى ومن يطع الرسول فقد اطاع الله لكنه غيره
بحسب المفهوم وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الآية والخيرية توجب الحقية
فيما اجمعوا عليه لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال
ولا شك ان الامة الضالين لا يكونون خير الامم على انه قد وصفهم بقوله يامرون
بالمعروف وينهون عن المنكر فاذا اجتمعوا على الامر بشيء يكون ذلك الشيء معروفا
واذا نهوا عن الشيء يكون ذلك الشيء منكرا فيكون اجماعهم حجة وقوله تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء والوساطة العدالة ومنه قال اوسطهم
وكل الفضائل منحصرة في التوسط بين الافراط والتفريط فان رؤس الفضائل الحكمة
والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية وهي متوسطة بين
الجربزة والغباوة فتوسطه ان ينتهي القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول
اليه ولا يتجاوز عن الحد الذي وجب ان يتوقف عليه ولا يتعمق فيما ليس من
شانه التعمق كالتفكر في المتشابهات والتفتيش في مسئلة القضاء والقدر والشروع
بمجرد العقل في المبدأ والمعاد كما هو داب الفلاسفة والعفة هي نتيجة تهذيب
القوة الشهوية وهي متوسطة بين الخلاعة والخمود والشجاعة نتيجة القوة الغضبية
وهي متوسطة بين التهور والجبن وانما جعل فيها التوسط لان النفس الحيوانية

هي مركب للروح الانسانية فلابد من توسطها الثلاثة
نجح بل تنقاد للروح ثم التوسط في هذا المجموع اي الحكمة وال
فلذا افتقر الوساطة بال... فالعدالة يقتضي الرسوخ على ال
عن سواء السبيل وقوله صلعم لا يجتمع امتي على الضلالة و
حسنا فهو عند الله حسن هذه هي الادلة المشهورة على
ومن ينافي الرسول فقد عرفت ما عليه واما غيره من ا
ان اتفاق مجتهدي عصر حجة ليست بقوية وما ذكر من اجما
اي حد التواتر غير معلوم والاجماع دليل قاطع يكفر جاحـ
الدلايل الدالة على انه دليل قاطع قطعية الدلالة على
اذكر ما سنح لخاطري فاقول القضايا المتفق عليها نوعان ا
الناس نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب ا
المتواترات والمجربات لان الناس اذا اتفقوا على قضيـ
عندهم فتواطئهم على الكذب مما يحيله العقل اذ لولا ذلك
وان كانت ثابتة عندهم فحكم العقل به ان لم يتوقف عا
على تقدير تصور الطرفين في نفس الامر بداهة او كسبا فهو
واجبا في اعتقادهم الا انه خطاء فوقوع الخطاء بحيث لم يـ
والحكماء والعلماء وغيرهم في الازمنة المتطاولة يوجب ا
اصلا وايضا الحكم الضروري ليس معناه الا انه ما يقع في
واجبا اصلا بل وقع اتفاقا والاتفاق لا يكثر ولولا ذلك
وان توقف على السمع فان حكم العقل بوجوب قبوله بال
قائله فهو المطلوب وان لم يحكم فاتفاق الجمهور على قبوله

عام فان قلت لم لا يجوز ان واحدا من اهل الشوكة حكم به واتبعه متابعوه
ثم بعد ذلك اتبعهم الناس كما كانت بعده من الرسوم والعادات قلت كلامنا
في ان يعتقد الناس انه حسن او قبيح عند الله تعالى فلا يرد ذلك على ان الانبياء
واهل الحق لم يخافوا ان يعنتهم الناس على ترك الرسوم بل فعلوها وهم قد اعتقدوا
ما نحن بصدده وايضا مثل ذلك الاحتمال يرد على المتواترات في الماضية ولم
ولم يقدح فيها والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد صلعم في عصر على امر
فهذا من خواص امة محمد صلعم فانه خاتم النبيين فلا وحي بعده وقد قال الله تعالى
اليوم اكملت لكم دينكم ولا شك ان الاحكام التي ثبتت بصريح الوحي بالنسبة
الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة ولو لم يعلم احكام تلك الحوادث من
الوحي الصريح وبقيت احكامها مهملة لا يكون الدين كاملا فلا بد من ان
يكون للمجتهدين ولاية استنباط احكامها من الوحي فان استنبط المجتهدون
في عصر حكما واتفقوا عليه يجب على اهل ذلك العصر قبوله فاتفاقهم صار بينة
على ذلك الحكم فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين
تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات وقوله تعالى وما تفرق الذين اوتوا
الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وايضا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة الآية يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفته المتفقهة فان اتفق به
الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحي صريح وامروا اقوامهم به يجب قبوله فاتفاقهم
صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وايضا قوله تعالى اطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فاولوا الامر ان كانوا هم المجتهدين فاذا
اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا هم الحكام فان
لم يكونوا مجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من اهل العلم

والاجتهاد لقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم تعلمون فاذا سألوهم
واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن في السوال فايدة فيجب على الناس
الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعده لما مر وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل
قوما بعد اذ هداهم يدل على انه لا يلقي في قلوب قوم العلماء المهتدين خلاف
الحق لكونه ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وايضا قوله تعالى ونفس
وما سويها فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكيها يدل على ان النفس المزكاة
يلهمها الله تعالى الخير والشر لا سيما عند الاجتهاد والنفس المزكات هي المشرفة
بالعلم والعمل وايضا العلماء اذا قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان
الحكم لا يكون قطعيا الا وان يكون الدليل الدال عليه قطعيا فاخبارهم بان
الاجماع حجة قطعية اخبار بان قد وصلوا الى دليل دال على انه حجة قطعية
اذ لولا ذلك لا يكون كلامهم الا كاذبا والقائلون بهذا القول العلماء العاملون
المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطئهم على الكذب وذلك
الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطعية عندهم ولا الاجماع للدور فبقي
الدليل الذي هو الوحي فصار كان كل واحد قال انه وصل الي من الكتاب
والسنة ما يدل على انه حجة قطعية فاذا قالوا هذا القول كان الدليل على انه وحيا
متواترا على ان الاجماع الذي ندعي انه حجة اخص الاجماعات فان قوما قالوا
اجماع اهل المدينة حجة وقوما قالوا اجماع العترة حجة ونحن لا نكتفي بهذا بل نقول
لا بد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة واهل المدينة فادلتهم تدل
على مطلوبنا والاحاديث كثيرة في هذا المطلوب كقوله عم يد الله على الجماعة
وقوله من خالف الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله عليكم بالسواد الاعظم
فالغرض من هذا ان الادلة الدالة على انه حجة قد وصلت الى العلماء بحيث توجب العلم

العلم اليقين ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرو فيه
خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روي فيه خلافهم فهذا الاجماع مختلف فيه وفي هذا
الاجماع يكون التبديل في عصر واحد وفي عصرين والاجماع الذي ثبت ثم رجع واحد
منهم اجماع مختلف فيه ايضا واما الخامس ففي السند والناقل يجوز ان يكون سند
الاجماع خبر الواحد او القياس عندنا وعند البعض لا بد من قطعي قلنا يكون الاجماع
لغوا وكونه حجة ليس من قبل دليله بل لعينه كرامة لهذه الامة واما الناقل فكما
ذكرنا في فصل السنة **الركن الرابع في القياس** وهو تعدية الحكم من الاصل الى
الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة اي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع والمراد
بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس وقد قيل عليه التعدية توجب ان لا يبقى الحكم
في الاصل وهذا باطل لان التعدية في اصطلاح الفقهاء المعنى الذي ذكرنا وايضا
لا تشعر بعدم بقائه في الاصل بل تشعر ببقائه في الاصل في وضعها اللغوي الا يرى
ان تعدية الفعل هي ان لا يقتصر على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول ايضا كما
هو متعلق بالفاعل فالمراد ههنا ان لا يقتصر ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت
في الفرع ايضا فلا حاجة الى ان يقال تعدية الحكم المتحد لان التعدية لا يمكن الا ان
يكون الحكم متحدا من حيث النوع وانما الاختلاف يكون باعتبار المحل وقوله لا تدرك
بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص وذكر هذا القيد واجب لاتفاق العلماء على
الفرق بين دلالة النص والقياس وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس
والتعدية حكمه فالقياس تبيين ان العلة في الاصل هذا ليثبت الحكم في الفرع ذكر
فخر الاسلام ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالركن ما يتقوم به الشيء والحكم
الاثر الثابت بالشيء والمراد ان الشيء الذي يتقوم ويتحقق به القياس هو العلة
اي العلم بالعلة ثم التعدية هي اثر القياس فالقياس هو تبيين ان العلة في الاصل

هذا الشيء ليثبت الحكم في الفرع فاثبات الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة القياس
والغرض منه وانما قلنا ليثبت الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب
الشافعي لا يكون هذا التعليل قياسا وهذا احسن من جعل القياس تعدية واثباتا
للحكم والفرع لان اثبات الحكم في الفرع معلل بالقياس والعلة لا بد ان تكون خارجة
من المعلول وعلة اثبات الحكم في الفرع ليست الا الحكم بالمساواة بين الاصل
والفرع في العلة ليثبت المساواة بينهما في الحكم وهو يفيد غلبة بان الحكم هذا الا انه
مثبت له ابتداء اي القياس يفيد غلبة ظننا بان حكم الله تعالى في صورة الفرع هذا
فما ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى لا ان القياس مثبت للحكم ابتداء لان
مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا معنى ما قالوا ان القياس مظهر لا مثبت واصحاب الظواهر
فبعضهم على ان لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم على ان لا عبرة له في الشرعيات لهم قوله
ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولما كان الكتاب تبيانا لكل شيء يكون
كل الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب
وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك
لهم ح وان كان المراد القران فالتمسك به كما ذكرنا في قوله تعالى تبيانا لكل شيء
وقوله عليه السلام فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا لفظ الحديث هكذا
لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا الى اخره ولنا ان
العمل بالاصل ممكن وقد دعينا اليه قال الله تعالى قل لا اجد الاية اي دعينا الى العمل
بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية وانما دعينا اليه بقوله تعالى قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا الاية فكل ما لا يوجد
في كتاب الله تعالى محرما لا يكون محرما بل باقيا على الاباحة الاصلية ولان الحكم
حق الشارع وهو قادر على البيان القطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف الضمير

الضمير يرجع الى الاثبات اي اثبات الحكم المذكور في حقه تعالى ولانه طاعة الله تعالى
اي الحكم الشرعي طاعة الله تعالى والمراد بالحكم هنا المحكوم به ولا مدخل للعقل
في دركها كالمقدرات مثل اعداد الركعات وساير المقادير الشرعية التي لا مدخل
للعقل في دركها بخلاف امر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما فان العمل بالاصل لا يمكن
وهي من حقوق العباد وهي تدرك بالحس او بالعقل فقوله بخلاف امر الحرب جواب
سوال مقدر وهو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس والعمل بالراي اتفاقا فهو
ثبوت بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق المذكور وكذا امر القبلة اي يدرك
بالحس او العقل اما بالنظر او بمحاذات الكواكب ونحوهما والاعتبار محمول على الاتعاظ
بالقرون الخالية اعلم ان النص المتمسك به للقايسين هو قوله فاعتبروا يا اولي
الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ يدل عليه سياق الكلام وقوله تعالى وشاورهم
في الامر محمول على الحرب اي ان تمسك به احد على صحة العمل بالراي في الاحكام الشرعية
نقول انه محمول على امر الحرب ولنا قوله تعالى فاعتبروا والاعتبار رد الشيء الى نظيره
والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد
الشيء الى نظيره اي الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره واشتقاقه من العبور والتركيب
يدل على التجاوز والتعدي فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة لان
الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام له والقياس يكون
بطريق المنطوق من غير ان يكون سياق الكلام له سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ
لكن ثبت القياس دلالة اي ما ذكرنا انه يدل على القياس اشارة كان على تقدير
ان المراد بالاعتبار رد الشيء الى نظيره فالان نسلم ان المراد بالاعتبار الاتعاظ
ومع ذلك يدل على القياس بطريق دلالة النص التي تسمى فحوى الخطاب وطريقها
اي طريق دلالة النص في هذه الصورة ان في النص ذكر الله هلاك قوم بناء

على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار ليكف عن مثل ذلك
السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم
بحكمه فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد
فيكون دلالة نص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس قال الله تعالى
في سورة الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتيهم الله
من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي
المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فعلى تقدير ان يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ
معناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم ان اتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك
الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة علة لوجوب
الاتعاظ وانما يكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي ان كل من
علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب حتى لو لم يقدر هذه القضية الكلية
لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون
ح هذا الجزئي صادقا فاذا ثبت القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام
الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهي للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة
فيكون دلالة نص لا قياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس ودلالة
النص مقبولة اتفاقا وانما الخلاف في القياس الذي يعرف فيه العلة استنباطا
واجتهادا ونظيره اي نظير القياس وانما اورد هذا النظير ههنا لانه لما ذكر ان
القياس في الاحكام الشرعية اعتبار حسن الاعتبار في الامور التي يتعظ بها اراد
ان يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة قوله عليه السلام الحنطة
بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح يصرف الى
قوله مثلا بمثل اي يصرف الايجاب اي قوله مثلا بمثل كما في قوله فرهان مقبوضة يصرف

يصرف الايجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن فيكون هذه الحالة
شرطا والمراد بالمثل القدر لانه روي ايضا كيلا بكيل ثم قال الفضل ربوا
اي الفضل على القدر لانه فضل خال عن العوض فحكم النص وجوب المساواة ثم
الحرمة بناء على فوتها والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس اذ بهما تثبت المساواة
صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في ساير المكيلات والموزونات اعتبرناها
بالحنطة وايضا حديث معاذ رض عطف على قوله تعالى فاعتبروا وحديثه ان النبي عم
لما بعث معاذ رض الى اليمن قال له بم تقضي قال بما في كتاب الله تعالى قال فان لم
تجد في كتاب الله تعالى قال اقضي بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد ما قضى به
رسول الله قال اجتهد برايي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى
رسوله وقد روينا ما هو قياس منه عليه السلام ارايت في اخر ركن السنة وهو
قوله عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين وحديث قبلة الصايم وعمل الصحابة
ومناظرتهم فيه اي في القياس اشهر من ان يخفى ثم شرع في جواب الدلايل
المذكورة على نفي القياس فقال ويكون الكتاب تبيانا بمعناه لان التبيان
يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص
يكون النص دالا على حكم المقيس بطريق التبيان واما قوله ولا رطب ولا يابس
فكل شيء يكون في الكتاب بعضه لفظا وبعضه معنى فالحكم في المقيس عليه يكون
موجودا في الكتاب لفظا والحكم في المقيس يكون موجودا فيه معنى وفي ذلك تعظيم
شان الكتاب والعمل به لفظا ومعنى اي في العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب واعتبار
نظمه في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس واما منكروا القياس فانهم عملوا
بنظم الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه واخراج الدرر المكنونة عن بحار
معناه وجهلوا ان للقران ظهرا وبطنا وان لكل واحد مطلعا وقد وفق الله تعالى

العلماء الراسخين العارفين دقائق التأويل لكشف قناع الاستتار عن جمال
معاني التنزيل وانكاره عليه السلام لقياس بني اسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم
لا يتوجه في قياسنا والعمل بالاصل اي للاستصحاب عمل بلا دليل لان وجود الشيء او عدمه
في زمان لا يدل على بقائه فان الممكنات يوجد بعد العدم ويعدم بعد الوجود وقل لا
اجد ليس امرا به اي بالعمل بالاصل بل العمل بالنص اي بل هو امر بالعمل بالنص وهو
خلق لكم ما في الارض جميعا فكل ما لم يوجد حرمته فيما اوحي الى النبي عم يكون حلالا
بقوله خلق لكم ما في الارض ونحن نقول ايضا بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا مما في الارض
بطريق القياس فانه قياس في مقابلة النص والظن كاف للعمل جواب عن قولهم
فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف في حقه تعالى باذنه ولا يعمل به اي بالقياس فيما
لا يدرك بالعقل وهو جواب عن قوله لا مدخل للعقل في دركها **فصل** شرطه اي شرط
القياس اعلم ان للقياس اربع شرائط اولها ان لا يكون حكم الاصل الى المقيس
عليه مخصوصا به اي بالاصل بنص كشهادة خزيمة رضه والاحكام المخصوصة بالنبي عليه السلام
كتحليل تسع نسوة وان لا يكون اي حكم الاصل معدولا عن القياس هذا هو الشرط
الثاني وهو اما بان لا يدركه العقل كاعداد الركعات او يكون مستثنى عن سننه كاكل الناسي
فانه ينافي ركن الصوم اي العدول عن القياس باحد الامرين اما بان لا يدرك العقل
حكم الاصل اي لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى عن
سنن القياس اي عن طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة كاكل الناسي فانه مستثنى عن
سنن القياس وهو تحقق الفطر من كل ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن سننه لا يصح
القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطاء على الاكل ناسيا وكتقوم المنافع في الاجارة
فانه مستثنى عن القياس لانه اي التقوم يعتمد الاحراز والاحراز يعتمد البقاء ولا بقاء للاعراض
وان منع استحالة بقاء الاعراض فمثل هذه الاعراض اي المنافع لا شك في استحالة بقائها

بقائها فالقياس يقتضي عدم تقوم كل ما لا يبقى فاذا كان تقومها مستثنى عن
سنن القياس لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في الاجارة وان
يكون المعدى حكما شرعيا هذا هو الشرط الثالث وهو واحد مقيد بقيود كثيرة
وهي هذه ثابتا باحد الاصول الثلثة اي الكتاب والسنة والاجماع من غير
تغيير الى فرع متعلق بالمعدى هو نظيره اي الفرع يكون نظير الاصل ولا نص فيه
اي في الفرع والمراد نص دال على الحكم المعدى او عدمه لا مطلق النص فلا يثبت
اللغة بالقياس هذا تفريع قوله حكما شرعيا وانما لا يثبت اللغة بالقياس لما بين
في الحقيقة والمجاز ان في الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والابل وغيرهما وقد
يراعى المعنى كما في القارورة والخمر لكن رعاية المعنى انما هي للوضع لا لصحة الاطلاق
حتى لا يطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى للاولوية وضع هذا
اللفظ لهذا المعنى من ساير الالفاظ كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهو المخامرة
فلا يطلق على ساير الاشربة لانه ان اطلق مجازا فلا نزاع لكن لا يحمل عليه مع
ارادة الحقيقة وان اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب وكذا الزنا للواطة ولا
يقال الذمي اهل للطلاق فيكون اهلا للظهار كالمسلم هذا تفريع قوله من غير تغيير
لان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة لا تنتهي بها
لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهلية لها وكذلك تعليل الربوا بالطعم فانه يوجب
في العدديات حرمة مطلقة وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي حتى لو روعي
التساوي لا يبقى الحرمة في الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية
التساوي في العدديات لان التساوي في الاصل انما هو بالكيل والعدديات
ليست بكيلية والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا ولا يصح قياس الخاطئ على الناسي
في عدم الافطار هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره لانه ليس نظيره لان عذره دون

دون عذر النسيان ولا يصح ان كان فى النوع نص بهذا بيان تفريع
قوله والا النص فيه لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان
مخالفا يبطل الضمائر فى قوله ان كان وفى قوله فلا حاجة اليه وفى قوله يبطل
يرجع الى القياس وان لا يغير اى القياس حكم النص بهذا هو الشرط الرابع
فلا يصح شرطية التمليك فى طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانها تغير حكم
قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين وكذا شرط الايمان فى كفارة اليمين
قياسا على كفارة القتل بخلاف الطلاق وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل بخلاف
قوله عليه السلام الى اجل معلوم وابطالهم بعده اى الشافعى رض كما هو فى الاصل
فهذا بيان ان فى قياس جواز السلم الحال على المؤجل فسادين احدهما انه
مغير للنص والثانى ان الحكم لم يعد كما هو فى المقيس عليه بل عدى بنوع تغيير
وقد بينا فى الشرط الثالث بطلان هذا اذ فى الاصل جعل الاجل خلفا عن
وجود المعقود عليه ليمكن تحصيله فيه وهنا اسقطه فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل من هذا النص العام فجوزتم
بيع القليل بالقليل مع عدم التساوى بالتعليل بالقدر اى قلتم ان علة الربوا هى
القدر والجنس والقدر اى الكيل غير موجود فى بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجرى فيه الربوا
فهذا التعليل مغير للنص وكذا فى دفع القيم فى الزكوة اى غيرتم النص وهو قوله عم
فى خمس من الابل السائمة شاة وغيره مما يدل على وضع عين ذلك الشئ دون القيمة
وفى صرفها الى صنف واحد اى غيرتم النص الدال على صرفها الى جميع الاصناف وهو
قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية بالتعليل بالحاجة اى قلتم ان
العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود فى دفع القيم بل اكمل لان
الدراهم والدنانير خلقت لتحصيل جميع الاشياء التى تمس بها الحاجة وفى دفع

[illegible]

عين الواجب يندفع الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج الفقير الى ذلك الشئ بل يحتاج
الى غيرها وقد قلتم عد الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هى دفع الحاجة فيجوز
الصرف الى صنف واحد يوجد فيه الحاجة فالتعليل بالحاجة فى الصورتين مغير لحكم
النص وفى جواز غير لفظ تكبيرة الافتتاح اى غيرتم النص وهو قوله تعالى وربك
فكبر بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز بان يأتى بلفظ كان نحو الله اجل ونحوه
وفى ازالة الخبث بغير الماء اى غيرتم النص وهو قوله دم طهور وقوله ام حتيه ثم
اقرصيه ثم اغسليه بالماء قلنا المراد التسوية بالكيل وهى لا يتصور الا فى الكثير
لان المراد التسوية الشرعية فى قوله الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا فى
المطعومات التسوية بالكيل وهى لا يتصور الا فى الكثير فلا نسلم انه يعم القليل
والكثير كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين معناه لا تقتل حيوانا من شانه ان
يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل بالسكين كالقمل والبرغوث
لا يدخل تحت النهى وانما كان تغييرا اذا كان الاصل واجبا لعينه وليس كذلك
فان الصدقة حلت مع وسخها ضرورة دفع الحاجة وهى مختلفة فلا بد من جواز
دفع القيم اى انما كان التعليل فى دفع القيم تغييرا للنص اذا كان الاصل وهو
الشاة مثلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الصدقة حلت فان الزكوة عبادة
محضة لا حق للعباد فيها وانما هى حق الله لكن سقط حقه فى صورة ذلك الواجب
باذنه بدلالة النص لانه وعد ارزاق الفقراء بقوله الا على الله رزقها ثم اوجب
على الاغنياء مالا مسمى ثم امر باداء تلك المواعيد وهى الارزاق المختلفة من ذلك
المسمى ولا يمكن ذلك الاداء الا بالاستبدال فيكون متضمنا للامر بالاستبدال
كالسلطان يعد مواعيد مختلفة ثم يأمر بعض وكلائه باداءها من مال معين عنده
يكون اذنا بالاستبدال فكذا ههنا فثبت بهذا حكمان جواز الاستبدال وصلاحيته

عين الشاة لان يكون مصروفة الى الفقراء فالحكم الاول ثبت به لا انه النص
واما الحكم الثاني المستفاد من قوله في خمس من الابل السائمة شاة فقد عللناه
بالحاجة فان الصدقة مع وسخها حلت لهذه الامة لاجل الحاجة بعد ان لم
يكن في الامم الماضية فان كانت عين الشاة صالحة للصرف الى الفقير للحاجة
يكون قيمتها صالحة ايضا لهذه العلة فالتعليل وقع في هذا الحكم وليس فيه تغيير
النص بل التغيير في الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير
النص بالنص مجتمعا مع التعليل في حكم آخر ليس فيه تغيير النص وهذا معنى قول فخر
الاسلام فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل وقد قال ايضا فصار صلاح
الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام
يده حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقويم وعديناه الى ساير الاموال معناه ان الصدقة
تقع لله تعالى بابتداء يد الفقير قال عم الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير
ففي حال ابتداء يد الفقير تقع لله تعالى وفي حال بقاء يد الفقير تصير للفقير فقوله صلاح الصرف
اي صلاح المحل وهو عين الشاة مثلا للصرف الى الفقير وقوله ليصير علة غائية للصلاح
اي صلاحية الشاة للصرف الى الفقير ليصير مصروفا اليه بدوام يده فقوله الى الفقير يتعلق
بالصرف وبابتداء اليد يتعلق بالوقوع وليصير يتعلق بالصلاح وبدوام يده يتعلق بقوله
مصروفا وقوله حكما شرعيا خبر صار فهذا الحكم هو الحكم الثاني المذكور وفي قوله ان
الصدقة واقعة في الابتداء لله تعالى وفي البقاء مصروف الى الفقير بيان ان الصدقة
ليست في الابتداء حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير اذنه وهذه المسئلة مع العبارة
من مشكلات كتب اصحابنا في الاصول وذكر الاصناف لعد المصارف فان قوله تع
انما الصدقات للفقراء الاية ذكروا ان اللام للعاقبة لا للتمليك وانما يلزم تغيير النص
لو كان اللام للتمليك فيلزم ح رفع ملك شخص الى شخص آخر وانما قلنا ان اللام ليت

بت لان الصدقات والفقراء لا يمكن ان يراد بهما الجمع لما عرفت ان حرف
التعريف اذا دخل على الجمع يبطل الجمعية ويراد الجنس وايضا في هذه الموضع لو
اريد الجمع لكان المراد جمعا مستغرقا فمعناه ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين
وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء
بحيث لا يحرم واحد على انه ان اريد هذا ابطل مذهب الشافعي واذا لم يمكن الجمع
مرادا كان المراد الجنس فيراد ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير ان
يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة لا للتمليك الذي يوجب التوزيع على الافراد
فيكون لعد المصارف والتكبير لتعظيم الله تعالى فاداء القيمة وذكر لفظ آخر كونهما
في معنى المنصوص اعلم ان بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه جاء
في الاحاديث الالهية الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فالكبرياء صفة هي لله تعالى
بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالاول ادل على الظهور والثاني
على البطون فلا يكون الله اعظم واجل بمعنى اكبر لكنا نقول قوله تع وربك فكبر
لا يراد به قل الله اكبر لانه لو قيل وربك قل الله اكبر لا يفيد معنى فمعناه وربك فعظم
اي قل وافعل ما فيه تعظيم الله تعالى والفرق الذي ذكروا بين الكبرياء والعظمة
لا يفيد لانه ليس في وسع العبد اثبات ذلك المعنى بل في وسعه ذكر الله تعالى
بالتعظيم والاجلال واثبات المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والاجلال على انه
ليس لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض لا سيما اذا كانت من جنس واحد فاذا
المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر وقوله فاداء القيمة راجع
الى مسئلة دفع القيم وانما ذكره ههنا لان فيه وفي مسئلة التكبير معنى مشتركا وهو كونهما
في معنى المنصوص ولذلك جمعهما في سلك واحد واستعمال الماء لازالة النجاسة فيجوز
بكل ما يصلح لها واعلم انه ان اورد الاشكال على قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء

طهورا وقوله دم الآدمي طهور فغير وارد لانه لا يدل على ان غير الماء ليس بطهور وان
اورد على قوله دم حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء فوارد والجواب ان استعمال الماء
ليس مقصودا بالذات والمقصود بالذات ازالة النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها لان
من القى الثوب النجس او قطع موضع النجاسة بالمقراض سقط عنه استعمال الماء ولو كان
استعماله بالذات لم يسقط بدون العذر لكن الواجب ازالة العين النجاسة وانما لا
يزول الحدث بساير المايعات لكونه غير معقول في الاصل وهو الماء بخلاف الخبث
فان ازالته معقولة ولا يقال ان يلزمها امر غير معقول دفعا للحرج وهو ان لا ينجس
كل ما يصل اليه ولان الماء مطهر طبعا فيزول به كلاهما وغيره كالخل مثلا قالع يزول
به الخبث لا الحدث فان قيل لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجبت النية كالتيمم
قلنا يأتي الجواب في فصل المناقضة **فصل** العلة قيل المعرف ويشكل بالعلامة
اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي المعرف اي ما يكون دالا على وجود الحكم
وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست في الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى
قلنا يدخل العلامة في تعريف ولا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام
بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليس الاحكام
مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة
وقيل المؤثر وهي في الحقيقة ليست بمؤثرة اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد
بالمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحتراق والبعض ابطلوا التعريف العلة
بالمؤثر بانها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلل الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم
فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو اثر حكم الله
تعالى القديم فان ايجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم
ليس انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث يعني ان الله تعالى رتب بالايجاب

القديم الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب
ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل والاحتراق بالنار ولا فرق في هذا بين
العلل العقلية والشرعية فكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية
كذلك وهم المعتزلة فكان النار علة للاحتراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى
الاحتراق فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص ايضا عقلا وكل من جعل
العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرى العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء
فيخلق الاحتراق عقيب مماسة النار لا انها مؤثرة بذاتها يجعل العلل الشرعية
كذلك بانه حكم انه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحتراق
عقيب مماسة النار فان المتولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة والجماعة على ما
عرف في الكلام الا ان يقال بالنسبة الينا فان الاحكام تضاف الى الاسباب
في حقنا فانا مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل
وان كان في الحقيقة المقتول ميت باجله ففي ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى
الاسباب فهذا معنى كونها مؤثرة وقيل الباعث لا على سبيل الايجاب بعض الناس
عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كما في قولك جئتك
لاكرامك فالاكرام باعث على المجيء والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص
صيانة للنفوس وقوله لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة
توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى
عندهم اي المشتمل على حكمة مقصودة للشارع في شرعه الحكم هذا التفسير الباعث لا على
سبيل الايجاب والمراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان
ترتب الحكم على هذه العلة محصل للحكمة فان العلة لوجوب القصاص القتل العمد
العدوان ولا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى من جلب نفع اي الى العباد

او دفع ضر اى عن العباد وهذا مبنى على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد
عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه تعالى خلافا للمعتزلة وما ابعد عن الحق
قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق واظهار
المعجزات لتصديقهم فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون وقوله وما امروا الا ليعبدوا الله وامثال ذلك كثيرة
فى القران ودالة على ما قلنا وايضا لو لم يفعل لغرض اصلا يلزم العبث ودليلهم
انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع منه
فعله وان كان اولى به كان مستكملا به فيكون ناقصا وقد قيل عليه انه انما يكون
مستكملا به لو كان الغرض راجعا اليه وهنا راجع الى العبد واجابوا عن ذلك ان
تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا له وداعيا له
الى الفعل لانه حينئذ يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعله
اولى فيلزم الاستكمال اقول هذا الجواب غير مرضى لانا لا نم انه ان استويا بالنسبة اليه
لا يكون غرضا داعيا ولا نسلم ان الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون الاولوية
بالنسبة الى العباد مرجحا وكون العلة بهذا يسمى مناسبة اى كونها بحيث تجلب النفع
الى العباد وتدفع الضرر عنهم يسمى مناسبة والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا
وقد قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول
وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقى واما اقناعى فالحقيقى اما لمصلحة دينية كرياضة النفس
وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كالدلوك وشهود الشهر والحكم وجوب الصلوة
والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها او دنياوية وهى اما ضرورية وهى خمسة حفظ
النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه خمسة هى الحكمة والمصلحة فى شرعية القصاص
والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد

العدوان والسرقة والغصب مثلا والزنا وحربية الكافر والاسكار واما محتاج
اليها كما فى تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج
والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها
فى محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفو لا الى بدل واما ان لا يكون ضرورية
ولا محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلو
منصب الادمى فلا يحسن تناولها والاقناعى ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تؤمل
يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها نجسة يناسب الاذلال
والبيع يقتضى الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة الصلوة وهذا لا
يناسب بطلان البيع والحكمة المجردة لا تعتبر فى كل فرد لخفائها وعدم انضباطها
بل فى الجنس فيضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور معها اى يدور الوصف
مع الحكمة او يغلب وجودها اى وجود الحكمة عنده اى عند الوصف والمراد ان
ترتب الحكم على الوصف يكون محصلا للحكمة دائما او فى الاغلب كالسفر مع المشقة
هى الحكمة ليس المراد ان المشقة هى الحكمة بل الحكمة هى دفع الضرر ودفع الضرر
انما يتحقق فى صورة وجود الضرر فدفع وجود الضرر لا يتحقق الا ان يكون المشقة
موجودة ثم المشقة غالبة الوجود فى السفر فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف
وهو السفر يكون محصلا للحكمة التى هى دفع الضرر فى الاغلب وهنا ابحاث الاول
الاصل فى النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل كما قال عليه السلام الهرة
ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله عليه السلام دل على ان
هذا النص معلل وان عدم نجاستها معلل بالطواف لان النص موجب بصيغته لا
بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف محال وبالبعض محتمل وعند البعض محتمل
وعند البعض هى معللة بكل وصف الا لمانع لان كل وصف صالح لهذا اى للتعليل

والنص مظهر للحكم والعلة داعية جواب عن قوله ان النص موجب بصيغته لا بعلة
اى نعم ان النص موجب للحكم بصيغته بمعنى انه مظهر للحكم بصيغته لا انه داع بل
الداعى اى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم فى الفرع جواب اخر عن قوله ان
النص موجب بصيغته اى نعم ان النص موجب للحكم بصيغته فى الاصل لا فى الفرع
بل فى الفرع موجب للحكم بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم فى الفرع لا فى
الاصل وعند الشافعى رحمه الله معللة لكن لا بد من دليل مميز لان بعض الاوصاف
متعد وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك
اى مع ما قال الشافعى رحمه الله من الدليل على ان هذا النص معلل فى الجملة لاحتمال ان
يكون من النصوص الغير المعللة نظيره فى حديث الربوا ان قوله عم يدا بيد يوجب التعيين
وذلك من باب الربا ايضا لانه لما شرط تعيين احد البدلين احترازا عن الدين
بالدين فانه عليه السلام نهى عن بيع الكالى بالكالى شرط تعيين الاخر احترازا
عن شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة وقد وجدنا بهذا الحكم متعديا حتى لا يجوز
بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا وشرط الشافعى رحمه الله التقابض فى بيع الطعام
بالطعام فاذا وجدناه معللا فى ربوا النسيئة نعلله فى ربوا الفضل ايضا لانه اثبت منه
لان الربوا هو الفضل الخالى عن العوض وهو موجود حقيقة فى ربوا الفضل كبيع قفيز
من الحنطة بقفيزين منها اما الربوا فى النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه
نسيئة فشبهة الفضل فانه لا حقيقة الفضل هذا ما قالوا واعلم ان اشتراط هذا الشرط
وهو كون هذا النص معللا فى الجملة فى غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل
آخر فالتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل آخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف ثبت
ان بعض التعليلات لم يتوقف على هذا ويمكن ان يجاب عن هذا بانا لما شرطنا
فى العلة التاثير وهو ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف

الوصف او نوعه فى جنس هذا الحكم او نوعه لا يثبت التاثير الا وان يثبت كون
هذا النص من النصوص المعللة لانه كلما ثبت اعتبار الشارع جنس هذا الوصف
او نوعه فى جنس الحكم او نوعه ثبت ان هذا النص من النصوص المعللة الثانى
يجوز ان يكون العلة وصفا لازما كالثمنية للزكوة فى المضروب عندنا فان الذهب والفضة
خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا حتى يجب الزكوة فى الحلى الربوا عنده ونقار
كالكيل للربوا فان الكيل ليس بلازم حسا للحنطة او الشعير فانهما قد يباعان وزنا
وجلبا وخفيا على ما ياتى واسما اسم جنس كقوله دم فى المستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا
اسم مع وصفه عارض اى الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض وحكما كقوله عم
اراءيت لو كان على ابيك دين فقاس النبى عم اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء
دين العباد عن الاب والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعى لان الدين لزوم حق فى
الذمة وقولنا فى المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كام الولد
فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونهما مملوكين تعلق
عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعى وانما قال بمطلق موت المولى احترازا عن
المدبر المقيد كقوله ان مت فى هذا المرض فانت حر ومركبا كالكيل والجنس وغير
مركب وهذا ظاهر ومنصوصة وغير منصوصة كما ياتى **مسئلة** ولا يجوز التعليل بالعلة
القاصرة عندنا وعند الشافعى رحمه الله يجوز فانه جعل علة الربوا فى الفضة والذهب الثمنية
فهى مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف
فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة تجوز عليتها اتفاقا لان الحكم
فى الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى اولا وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ
ليس للعبد بيان لمية احكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر فى هذا
اى فى الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول ليس بشئ اذ الفائدة الفقهية

ليثبت الاثبات الحكم فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا
يتوقف على العلم بان الوصف حاصل في الغير اى التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف
التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل في غير مورد النص واعلم ان كثيرا
من العلماء قد تحيروا في هذه المسئلة واستبعدوا مذهب ابى حنيفة رح فيها توهما منهم
ان الحنفية يتفكروا اولا في استنباط العلة ان العلة في الاصل ما هي فاذا حصل
غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل اى حاصلة في غير صورة الاصل
يتعدى الحكم والا يقتصر على النص ومورد الاجماع يقتصر الحكم اما توقف التعليل
على التعدية او على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى له فاقول هذه
المسئلة مبنية على اشتراط التاثير عند ابى حنيفة رح وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي
ومعنى التاثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فان
كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة
الظن بالعلة اصلا لان نوع العلة او جنسها لما لم يوجد في صورة اخرى لا يدرى
ان الشارع اعتبره او لم يعتبره وعند الشافعي رح لما كانت مجرد الاخالة كافيا يحصل
الوقوف على العلية مع الاقتصار على مورد النص فحاصل الخلاف انه اذا كان
الوصف مقتصرا على مورد النص والاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على
كونه علة عندنا خلافا له وهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف افاد عدم صحة التعليل
بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف انه اذا وجد في مورد النص
وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدي
ام لا فعنده يمنع وعندنا لا فانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانها
مجرد وهم لا غلبة ظن فلا يزاحم غلبة الظن بعلية الوصف المتعدي المؤثر كما
ان توهم ان لخصوصية الاصل تاثيرا في الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف المتعدي

للمتعدي لمونه كما ان توهم ان لخصوصية الاصل تاثيرا في الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل
بالوصف المتعدي المؤثر فكذا ههنا الا اذا كان الوصف القاصر ثبت عليته بالنص كقوله
عليه السلام حرمت الخمر لعينها فح ثبت عليته ويكون مانعا عن علية وصف آخر فان
قيل تعليلكم بالثمنية للزكوة في المضروب تعليل بالوصف القاصر قلنا لا بل متعد
الى الحلي فان قيل تعديته الى الحلي لا تدل على كونه وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذه
المسئلة مبنية على التاثير قلنا معنى قولنا الثمنية علة للزكوة في المضروب هو
ان كون الذهب والفضة خلقا ثمنين دليل على انهما غير مصروفين الى
الحاجة الاصلية بل هما كاموال التجارة خلقة فيكونان من المال النامي وتاثير المال النامي
في وجوب الزكوة عرف شرعا فمعنى كون الثمنية من جزئيات كون المال ناميا
فتكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة
فالعلة في الحقيقة النماء لا الثمنية **مسئلة** ولا يجوز التعليل لعلة اختلف
في وجودها في الفرع او في الاصل كقوله في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق
اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود
في ابن العم وان اراد اعتاقه بعد ملكه فلا ذلك في الاخ وكقوله ان تزوجت زينب
فكذا التعليق فلا يصح بالنكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق
في الاصل او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد
انه عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب اى مكاتب قتل وله مال يفي ببدل كتابته وله
وارث غير سيده فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا **مسئلة** ولا يجوز
التعليل بوصف يقع به الفرق كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى
بعض البدل فنقول اذا ادى البعض فالبدل عوض مانع الثالث يعرف العلة بامور اولها
النص اما صريحا كقوله تعالى كيلا يكون دولة بين الاغنياء يقال صار الشيء
دولة بينهم يتداولونه بان يكون مرة لهذا ومرة لذلك وقوله تعالى لدلوك

وقوله فبما رحمة من الله وغيرها من الفاظ التعليل او ايماء بان يترتب الحكم
على الوصف بالفاء في ايهما كان نحو والسارق والسارقة فاقطعوا وقوله عم
لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا وتحقق هذا صريح لان الفاء ليس موضوعة
للتعليل فصار كلام ثم معناه لانه يحشر وكذا في لفظ الراوي نحو زنى ماعز
فرجم او يترتب الحكم على المشتق نحو اكرم العالم او يقع جوابا نحو واقعت امرأتي في نهار
رمضان فقال اعتق رقبة او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انها من الطوافين
والحق هذا صريح اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين يكون تعليل الاولى بالثانية
كقوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس الآية ونظائره كثيرة فاما ان يكون التعليل او
يكون بتقديره لان وتحذف عند الايماء ونحو ارايت لو كان على ابيك دين الحديث
او يفرق في الحكم بين الشيئين بحسب وصف مع ذكرهما نحو للفارس سهمان و
للراجل سهم فانه فرق في الحكم بين الفارس والراجل بحسب وصف الفروسية
وضدها وقوله مع ذكرهما انما ان يرجع الضمير الى الحكمين باعتبار انه ذكر
الفرق بين الشيئين في الحكم فيفهم الحكمان فيرجع الضمير اليهما او يرجع الى الشيئين
او ذكر احدهما اي احد الحكمين او احد الشيئين نحو القاتل لا يرث فانه تخصيص
القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل او يفرق بينهما
بالاستثناء نحو الا ان يعفون قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن
وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فالعفو يكون علة لسقوط
المعوض او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلف
الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع واعلم
ان في هذه المواضع ان سلم العلية اتفاقا ان سلم العلية لان العلية في بعض المواضع
غير مسلمة نحو واقعت امرأتي لانه وان ترتب الحكم على المواقعة لكن يمكن ان يكون العلية شيئا يشتمل
عليه المواقعة كهتك حرمة الصوم مثلا لكن بعض تلك العلل لا يمكن بها الاعتبار اصلا نحو السارق والسارقة
لان السرقة ان لم تكن علة للحكم ما وجد شيء يصلح لقطع تقضا الا فيا ساوكذا في زنى ماعز وكوه فاذا خرج

النقض

النقض يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعت امرأتي وكونها لا على كونها
مناطا فانه يمكن ان يكون هتك حرمة الصوم وايضا الغاية والاستثناء لا يدلان
على العلية وثانيها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه في المال
وثالثها المناسبة وشرطها الملائمة وهي ان يكون على وفق العلل الشرعية والظن ان
المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد هنا بعد
ان يكون اخص من كونه متضمنا المصلحة فان هذا مرسل لا يقبل اتفاقا فكلمة هذا اشارة
الى كونه متضمنا المصلحة لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى الا ستدراك يتعلق
بقوله ويكفي الجنس البعيد هنا والملائم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية لما فيه من العجز وهذا
يوافق تعليل الرسول عم لطهارة سور الهرة بالطواف لما فيهما من الضرورة فان العلة
في احدى الصورتين العجز وفي الاخرى الطواف والعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان
تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة
وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة
فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع الضرورة اي اعتبر الضرورة في
الرخص وكما يقال قليل النبيذ يحرم كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره والشرع
اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الاجنبية وكذا احل حد الشرب على حد القذف فان الشرع اعتبر
اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه في الخلوة مع الاجنبية فان فيه اقامة الداعي الى الخلوة
مقام المدعو اليه وقد قال علي رض في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى
افترى وحد المفتري ثمانون فاذا وجد الملائمة يصح العمل ولا يجب عندنا بل يجب اذا كانت
مؤثرة فالملائمة كاهلية الشهادة والتأثير كالعدالة وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملائم
بشرط شهادة الاصل وهي ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف
او نوعه وعند البعض يجرد كونه مخيلا اي يقع في الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم وهذا

يسمى بالمصالح المرسلة اى الاوصاف التى لا يعرف عليتها بمجرد كونها مخيلا يسمى بالمصالح
المرسلة وتقبل عند الغزالى اى المصالح المرسلة فاعلم ان الوصف المرسل نوعان نوع
لا يقبل اتفاقا وهو الذى اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو كونه متضمنا لمصلحة فى اثبات
الحكم ونوع يقبل عند الغزالى وهو ان الشرع اعتبر جنسه البعيد الذى هو اقرب من ذلك
الجنس الابعد اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار باسارى المسلمين
فانه لم يوجد اعتبار الشارع للجنس القريب لهذا الوصف فى الجنس القريب لهذا الحكم اذ
لم يعهد فى الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق لكن وجد اعتبار الضرورة فى الرخص وفى استباحة
المحرمات واعلم ان قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية كلية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين
ونعلم انا ان تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس يخلص اكثر المسلمين
فيكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز
الرمى الى الترس ويكون قطعية لان حصول المصلحة وهى صيانة الدين ونفوس المسلمين
برمى الترس قطعية لا ظنية كحصول المصلحة فى رخص السفر فان السفر مظنة المشقة ويكون
كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكافر فى قلعة
بمسلم لا يحل رمى الترس وبالقطعية ما لم نعلم تسلطهم ان تركنا رمى الترس وبالكلية
ما اذا لم يكن المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة فى سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض
فى البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة غير كلية لان على تقدير ترك الطرح لا تهلك
الا جماعة مخصوصة وفى الترس لو تركنا الرمى لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى والتأثير
عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه فى نوعه او جنسه اى نوع الوصف او
جنسه فى نوع الحكم او جنسه والمراد بالجنس هنا الجنس القريب كالسكر فى الحرمة هذا نظير اعتبار
النوع فى النوع وكقوله عليه السلام ارأيت لو تمضمضت الحديث هذا نظير اعتبار الجنس فى
النوع فان الجنس وهو عدم دخول شئ فى الجوف اعتبارا فى عدم فساد الصوم وكقياس

الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر نظير اعتبار النوع فى
الجنس ولنوعه اعتبار فى جنس الولاية لثبوتها فى المال على الثيب الصغيرة وكطهارة
سورة الهرة نظير الجنس فى الجنس فان لجنس الضرورة اعتبارا فى جنس التخفيف وقد
يتركب بعض الاربعة مع بعض فالمجموع كالصغر مثلا فان لنوعه اعتبارا فى جنس
الولاية ولجنسه اعتبارا فى جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون
مثلا وقس عليه البواقى والمركب ينقسم بالتقسيم العقلى احد عشر قسما واحد منها مركب
من الاربعة واربع منها من ثلثة وستة مركبة من اثنين ولا شك ان المركب من
اربعة اقوى الجميع ثم من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا وقد سمى البعض اول
الاربعة غريبا والثلاثة ملائمة ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين من نوعه يوجد
فيه جنس الوصف او نوعه ويسمى شهادة الاصل وهى اعم من اولى الاربعة مطلقا
اى شهادة الاصل اعم من اعتبار نوع الوصف فى نوع الحكم ومن اعتبار جنس
الوصف فى نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه فى نوع الحكم فقد
وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه
كلما وجد له اصل معين يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف
او جنسه فى نوع الحكم وبينهما وبين اخيرى الاربعة عموم وخصوص من وجه اى قد
يوجد شهادة الاصل بدون واحد من اخيرى الاربعة وقد يوجد واحد من اخيرى
الاربعة بدون شهادة الاصل وقد يوجدان معا فالتعليل بهما بدون الشهادة
حجة ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا وعند البعض هو قياس ايضا واذا وجد شهادة
الاصل بدون التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا ايضا اعلم ان التعليل باولى
الاربعة لا يكون الا مع شهادة الاصل لما قلنا انها اعم فيكون التعليل بكل منهما
قياسا اتفاقا والتعليل باخيرى الاربعة اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا

واذا وجد بدون شهادة الاصل فعند البعض قياس وعند البعض لا ويسمى
تعليلا لكنه مقبول اتفاقا وانما الخلاف في تسميته قياسا وشهادة الاصل قد يوجد
بدون الاولين لانها اعم من كل واحد منهما مطلقا وقد يوجد بدون اخرى
الاربعة لانها اعم من كل واحد منها من وجه فاذا وجدت بدون التاثير لا يقبل
عندنا ويسمى غريبا اى يسمى الوصف الذى يوجد فى صورة يوجد فيها نوع الحكم من
غير تاثير غريبا والغريب نوعان احدهما مقبول وهو الوصف الذى اعتبر نوعه فى نوع
الحكم والثانى مردود وهو الوصف الذى يوجد جنسه او نوعه فى نوع ذلك الحكم
لكن لا يعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف او لا وانما اعتبرنا التاثير لانه اى العلية
امر شرعى فيعتبر فيه اى فى القياس اعتبار الشرع وهو ان يكون القياس بوصف
اعتبره الشرع او اعتبر جنسه ولان العلل المنقولة ليست الا مؤثرة كقوله عم انها
من الطوافين وقوله فى المستحاضة انها دم عرق انفجر ولانفجار الدم من العرق وهو
النجاسة تاثير فى وجوب الطهارة وفى عدم كونه حيضا وفى كونه مرضا لازما فيكون
له تاثير فى التخفيف وكقوله ارأيت لو تمضمضت الحديث وغيرها من اقيسة الرسول عم
والصحابة رض وعلى هذا قلنا مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثر فى
التخفيف حتى لم يستوعب محله واما قوله ركن فيسن تثليثه كما فى ساير الاركان فغير
معقول وكذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف البكارة وايضا قلنا صوم رمضان
متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر تاثيره اى تاثير المتعين فى عدم التعيين فى الودايع
والمغصوب فان رد الوديعة والمغصوب واجب عليه ولا يجب عليه رد غير هذا ولما
كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد هو رد الوديعة فان رد ما
مطلقا ينصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة وفى النفل فانه اذا نوى فى غير رمضان
صوما مطلقا ينصرف الى النفل لتعينه ففى رمضان ينصرف الى رمضان لتعينه فان فرض

فرض رمضان فيه كالنفل فى غيره وبعض العلماء احتجوا بالتقسيم اى على العلية
فى القياس وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا او هذا والاخيران باطلان
فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل وان كان حاصرا بان يثبت عدم
علية الغير اى غير هذه الاشياء التى ردد فيها بالاجماع مثلا انما قال مثلا لانه يمكن
ان يثبت عدم علية الغير بالنص بعد ما ثبت تعليل هذا النص تقبل كاجماعهم
على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفى ما عداهما وتنقيح المناط
وهو ان يثبت عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك الفارق هو الوصف الذى
يوجد فى الاصل دون الفرع والمشترك هو الوصف الذى يوجد فيهما وعلماؤنا لم
يتعرضوا لهذين فان على تقدير قبولهما يكون مرجعهما الى النص او الاجماع او المناسبة
وبالدوران وهو باطل عندنا فسره بعضهم بانه وجود الحكم فى كل صور وجود
الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام النص فى الحالين
اى حال وجود الوصف وحال عدمه ولا حكم له نظيره ان المرء اذا قام الى الصلوة
وهو متوضئ لا يجب الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب فعلم ان الوجوب دائر مع
الحدث فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص
موجود فى الحالين حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب
انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين
بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر فى مفهوم المخالفة وموجب
النص غير ثابت فى الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد
القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال الوجود للحدث فلانه ينبغى
انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان
هذا الحكم هو مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم

الاصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا فعلم بهذا علية الحدث اذ لولا ذلك لما
يخلف الحكم عن النص اصلا وقوله ولا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يحل القضا
وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله بغير الغضب لهم ان علل الشرع امارات
فلا حاجة الى معنى يعقل قلنا نعم في حقه تعالى اما في حق العبادة فانهم مبتلون بنسبة
الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان
المقتول ميت باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشرط والوجود عند الوجود لا يدل
على العلية لانه يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة ولا يشترط الوجود عند الوجود للعلية لان
التخلف لمانع لا يقدح فيها ثم العلة عين ذلك الوصف عند القائل بتخصيصها وذلك
الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول به اعلم ان تخلف الحكم عن العلة لمانع لا يقدح
في العلية اما عند القائلين بتخصيص العلة فلان الشيء يمكن ان يكون علة والحكم يتخلف
عنه لمانع وهذا التخلف لا يقدح في العلية واما عند من لا يقول بتخصيص العلة فان
العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف يكون جزءا للعلة فمعنى قولنا ان التخلف
لمانع لا يقدح فيها ان التخلف لمانع لا يقدح في كون الوصف جزءا للعلة ولا يشترط العدم
عند العدم لانه قد يوجد بعلة اخرى وقيام النص في الحالين ولا حكم له ام لا يوجد الا
نادرا فكيف يجعل اصلا في باب القياس وايضا هو غير مسلم في آية الوضوء لانه يثبت
الحدث بالنص لان ذكره في الخلف ذكر في الاصل ولان المعنى اذا قمتم من مضاجعكم والنوم
دليل الحدث ولما كان الماء مطهرا دل على قيام النجاسة فاكتفى فيه اي في الماء يعني في ايجاب
الوضوء بدلالة النص اي على وجود الحدث واختار في التيمم التصريح اي بوجود الحدث
وهو قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء الى قوله فتيمموا وايضا
فيه ايماء اي في النص اشارة الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونه اشعارا بطاهر الامر
وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فانه ليس سنة لكل صلوة هذا وجه اخر لترك التصريح

التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم والغضب يوجد بدون شغل القلب
ولا يحل القضاء الا بعد سكونه هذا منع لقوله فانه يحل القضاء وهو غضبان عند
فراغ القلب ثم ما ذكر ان النص قائم في الحالين ولا حكم له ثم اما حال وجود الوصف
فانه لا يحل القضاء الا بعد سكون الغضب كما ذكره في المتن واما حال عدم الوصف وهو
غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند
من يقول بالمفهوم لان من شرائط مفهوم المخالفة ان لا يثبت التساوي بين المنطوق
والمسكوت وقد ذكر ثم ان القضاء لا يحل عند شغل القلب بغير الغضب فثبت التساوي
بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون النص دالا
على عدم الوصف فقط قوله ان النص قائم في الحالين ولا حكم له فصل لا يجوز التعليل
لاثبات العلة كاحداث تصرف موجب للملك اي لا يجوز بالقياس احداث تصرف
يكون علة لثبوت الملك وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهي عن الربوا
والريبة جواب اشكال انكم اثبتم بالقياس شيئا هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده
اي بدون الكيل والوزن فاجاب بان هذا بالنص وهو قول الراوي نهى النبي عليه السلام عن
الربوا والريبة والمراد بالريبة هنا شبهة الربوا وشبهة الربوا ثابتة فيما
اذا كان الجنس بانفراده موجودا او قد باع نسيئة لان للنقد مزية على النسيئة وكون
الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص في القتل بالمثقل عندهما
اي ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد اشكالا وصفها بالجر اي لا يجوز
التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات السوم في الانعام ولا لاثبات الشرط او
صفته كالشهود في النكاح هذا نظير اثبات الشرط وكونهم رجالا او مختلطة نظير
اثبات صفة الشرط ولا لاثبات الحكم او صفته كصوم بعض اليوم نظير اثبات
الحكم وكصفة الوتر نظير اثبات صفة الحكم لان فيه نصب الشرع بالرأي فلا يجوز ابتداء
الا اذا كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام اي عند الشافعي

فان له اي للشافعي اشتراط التقابض عند بيع الطعم بالطعم اصلا وهو الصرف وجوازه بدونه اصلا
اي لجواز البيع بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع سائر السلع فالحاصل ان اشتراط
التقابض عند الشافعي ولما كان اثبات الشرط فانه يوجد له اصل وهو بيع الصرف وعدم
اشتراطه عندنا كذلك يوجد له اصل وهو بيع سائر السلع فالتعليل لا يصح الا للتعدية
هذا ما قالوا اني اقول لهذا لاني نقلت هذا الفصل عن اصول فخر الاسلام ولم ادر
ما مراده فان اراد ان القياس لا يجري في هذه الاشياء اصلا فهذا لا يصح وقد قال
في آخر الباب واما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصلح تعليله و
اما اذا وجد فلا بأس به وان اراد انه لا يصح التعليل في هذه الامور بهذا الحكم فلا فائدة
في تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم
من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة والحق في اثبات العلة
انه ان ثبت ان علته المعنى الذي يصلح التعليل وكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم
بعليته لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك وان لم
يثبت ذلك المعنى فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا مما يختلف فيه فصل القياس
جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان
وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي ايضا كما
ذكر في المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس الخفي
وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام هذا تفسير الاستحسان وبعض
الناس تحيروا في تعريفه والتعريف الصحيح هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة القياس
الجلي الذي يسبق اليه الافهام تفسير للقياس الجلي وهو حجة عندنا لان ثبوته بالدلائل التي
هي حجة اجماعا وتسميته هو راجع الى الاستحسان فقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم
فان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاح وان انكروه من حيث المعنى فقط

ايضا

ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس
الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي فلا معنى لانكاره لانه اما بالاثر
كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما
بالضرورة كطهارة الحياض والآبار واما بالقياس الخفي وذكر ولنا اي القياس
الخفي قسمين الاول ما قوي اثره اي تاثيره والثاني ما ظهر صحته وخفي فساده اي
اذا نظرنا اليه بادي النظر نرى صحيحا ثم اذا تامل حق التامل علم انه فاسد
والقياس اي القياس الجلي قسمين ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته فالاول
ذلك راجح على الاول بدا اي القسم الاول من الاستحسان وهو قوي اثره راجح على القسم
الاول من القياس وهو ما ضعف اثره واعلم انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس
الجلي واذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفي فلا نخص هذا الاصطلاح لان
المعتبر هو الاثر لا الظهور وثاني هذا على ثاني ذلك اي القسم الثاني من القياس
هو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته
وخفي فساده فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم
الاول من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم وطاهر
استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع
القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة التلاوة
تؤدى بالركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة في قوله وخر راكعا لا
استحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا يؤدى بالركوع كسجود الصلوة فعملنا بالصحة
الباطنة في القياس وهي ان السجود غير مقصود هنا وانما الغرض به ما يصلح تواضعا
مخالفة للمتكبرين واعلم انهم جعلوا في هذه المسئلة كون السجود يؤدى بالركوع
حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان ولا ادري خصوصية الاول

بالقياس والثاني بالاستحسان فلهذا اوردت مثالا آخر وهو قوله وكما اذا اختلفا
في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان لانهما اختلفا في المسمى بعقد السلم فيوجب
التحالف وفي الاستحسان لا لانهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه وذا لا يوجب التحالف
لكن عللنا بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف هنا يوجب
الاختلاف في الاصل واعلم انه اذا اختلف المتعاقدان في ذراع المسلم فيه ففي القياس
يتحالف وفي الاستحسان لا وذلك لانهما اختلفا في المسمى بعقد السلم فيوجب التحالف
كما في المبيع فهذا قياس يسبق اليه الافهام ثم اذا نظرنا علمنا انهما ما اختلفا
في اصل المبيع بل في وصف لانهما اختلفا في الذراع والذراع وصف لان
زيادة الذراع يوجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن واذا كان
الذراع وصفا والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف فهذا المعنى
اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا هذا ما ذكروه واعلم
انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض
بينهما في هذين الوجهين فلهذا اوردت الاقسام الممكنة عقلا وقلت و
بالتقسيم العقلي ينقسم كل الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض لا يترجح الا في صورة
واحدة وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوي الاثر اما في الصور الثلث
الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان
ضعيف الاثر فواضح واما اذا كانا قويين فالقياس يترجح لظهوره واما اذا كانا
ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره فلهذا اوردت الحكم المتفق وهو
ان الاستحسان لا يترجح على القياس في هذه الصور الثلث ويترجح في صورة واحدة
والصحيح الظ والباطن وفاسدهما وصحيح الظ فاسد الباطن وبالعكس فالاول
من القياس يترجح على كل استحسان وثانيه مردود وبقي الآخران فالاول من الاستحسان في

صحيح

صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما اي على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن
وعكسه وثانيه مردود اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن بقي الآخران
اي من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض بينهما وبين
اخري القياس لمن وقع مع اختلاف النوع فالظاهر فساده بادي النظر لكن اذا
تامل تبين صحته اقوى مما كان على العكس اعلم ان التعارض بين كل واحد من
هذين القسمين من الاستحسان اي صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل
واحد من اخري القياس ان وقع مع اختلاف النوع وهذا في صورتين احدهما
ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن
من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح
فاسد الباطن من القياس فلا شك ان ما ظاهر فساده بادي النظر لكن ان تامل
يتبين صحته اقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا ومع اتحاده اي
لكن فالقياس اولى اي ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو ان يعارض
استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك او يعارض استحسان فاسد
الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجحا في الصورتين وانما قلنا
ان الحكم لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر انه اذا
كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون
صحيحا في نفس الامر وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة لحكم بمعنى انه كلما وجد
ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد
ذلك الوصف باحدى الصفتين المذكورتين في النوع فيوجد الحكم فان كان القياس
بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل
الشرع وصفا آخر عليه علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد هذا الوصف

فی الوضع اذ لو کان کذلک یلزم حکم الشرع بالتناقض وهذا محال علی الشارع تعالی وتقدس
فعلم ان التعارض فیما بین صحیحین فی الواقع ممتنع وانما یقع التعارض لمانا
لجهلنا بالصحیح والفاسد فالتعارض لا یقع بین قیاس قوی الاثر واستحسان
کذلک وکذا لا یقع بین قیاس صحیح الظاهر وبین استحسان کذلک وکذا لا یقع
بین قیاس فاسد الظاهر صحیح الباطن وبین استحسان کذلک ما ذکروا من حیث
القوة والضعف فعند التحقیق داخل فی هذا التفصیل ایضا لانه لا یخلو اما ان یکون
اما ان کان صحیح الظاهر او فاسد الظاهر وعلی کل من التقدیرین لا یخلو انه
اذا تومل حق التامل یتبین او یتبین فساده واذا کان القسمة منحصرة فی هذه
فقوی فیه الاثر او ضعیفه لا یخلو من احد هذه الاقسام فقط المستحسن بالقیاس
الخفی یعدی لا المستحسن بغیره نظیره ان فی الاختلاف فی الثمن قبل قبض المبیع الیمین
علی المشتری فقط قیاسا لانه المنکر وعلیهما قیاسا خفیا لان البایع ینکر تسلیم المبیع وجوب ه
ای انما یحلف البایع لانه ینکر تسلیم المبیع بقبض ما هو ثمن فی زعم المشتری وانما یحلف
المشتری لانه ینکر زیادة الثمن ولما کان هذا ظاهرا لم یذکره فی المتن فتعدی الی
الوارثین ای اذا اختلف وارثا البایع والمشتری فی قدر الثمن قبل قبض المبیع
یحالف الوارثان والی الاجارة ای اذا اختلف الموجر والمستاجر فی مقدار الاجرة
قبل استیفاء المنفعة تحالفا اما بعد القبض فثبوته بقوله علیه السلام اذا اختلف المتبایعان
والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا یعدی الی الوارث والی حال هلاک السلعة الاستحسان
لیس من تخصیص العلة علی ما یاتی بعض الناس زعموا ان الاستحسان من باب
تخصیص العلة ولیس کذلک لما یاتی فی تخصیص العلة ان ترک القیاس بدلیل اقوی
لا یکون تخصیصا **فصل** فی دفع العلل المؤثرة ای الاعتراضات الواردة
علی العلل المؤثرة منه النقض وهو وجود العلة فی صورة مع تخلف الحکم ودفعه

ودفعه باربع طرق ای الجواب عنه یکون باربع طرق الاول منع وجود العلة فی
صورة النقض نحو خروج النجاسة علة فیه للانتقاض فنوقض بالقلیل فیمنع
الخروج فیه وکذا ملک بدل المغصوب یوجب ملکه ای ملک المغصوب لئلا یجتمع
البدل والمبدل فی ملک شخص واحد فنوقض بالمدبر ای ان اذا کان ملک بدل
المغصوب علة لملک المغصوب ففی غصب المدبر یکون کذلک لکن الحکم متخلف
لان الغیر المدبر غیر قابل للانتقال من ملک الی ملک عندکم فیمنع ملک بدله ای ملک
بدل المغصوب بان یمنع فی المدبر کون بدله بدل المغصوب فانه لیس بدل العین
بل بدل الفائتة فان ضمان المدبر لیس بدلا عن العین بل عن الید الفائتة الثانی
منع معنی العلة فی صورة النقض ای المعنی الذی صار العلة علة لاجله وهو بالنسبة
الی العلة کالثابت بدلالة النص بالنسبة الی المنصوص نحو مسح فلا یسن فیه التثلیث
کمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فیمنع فی الاستنجاء المعنی الذی فی المسح وهو انه تطهیر حکمی
غیر معقول ولاجله ای لاجل انه تطهیر حکمی غیر معقول لا یسن فی المسح التثلیث لانه
لتوکید التطهیر المعقول فلا یفید ای التثلیث فی المسح کما فی التیمم ویفید فی الاستنجاء
الثالث قالوا هو الدفع بالحکم وهو ان یمنع تخلف الحکم عن العلة فی صورة النقض
وذکروا له امثلة خروج النجاسة علة للانتقاض وملک بدل المغصوب علة لملک المغصوب
وحل الاتلاف لاحیاء المهجة لا ینافی عصمة المال کما فی المخمصة فیضمن الجمل الصائل فنوقض
بالمستحاضة والمدبر ومال الباغی فاجاب فی الاولین بالمانع لکن هذا تخصیص العلة
ونحن لا نقول به وفی الثالث بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ینافی العصمة فی مال الباغی
بل انما انتفت بالبغی اورد الامام فخر الاسلام فی الدفع بالحکم ثلاثة امثلة احدها خروج
النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالمستحاضة ان خروج النجاسة موجود بدون الانتقاض
ثانیها ان ملک بدل المغصوب علة لملک المغصوب فنوقض بالمدبر فاجاب فخر الاسلام

في الصورتين بانه انما تخلف الحكم في الصورتين بالمانع فازل فاقول هذا الجواب
ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة ونحن لا نقول به ثالثها ان حل الاتلاف
لاحياء المهجة لانا نقول لا ينافي العصمة كما في المخمصة فانه ان اكل مال الغير في المخمصة
لاحياء المهجة يجب الضمان فيضمن لجمل الصائل فنوقض بمال الباغي ان العادل
اذا اتلف مال الباغي حال القتال لاحياء المهجة لا يجب الضمان فعلم ان الاتلاف
لاحياء المهجة ينافي العصمة فاجاب بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة
في مال الباغي فان عصمة مال الباغي لم تنتف بحل الاتلاف بل بالبغي فاقول الظاهر
ان الحكم المدعى في الجمل الصائل وجوب الضمان او ابقاء العصمة فحينئذ لا تكون
هذه الصورة نظير الدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال ان المعلل ادعى حكما اصليا
وهو العصمة مثلا فان الاصل في اموال المسلمين العصمة وهي لا ترتفع الا بعارض
وليس في المتنازع وهو جمل الصائل الا عارض واحد وهو حل الاتلاف وقد ثبت
بالقياس على المخمصة ان حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فتبقى العصمة في الجمل
الصائل فيجب الضمان فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف رافع للعصمة في مال
الباغي فاجاب بان رافع العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف بل الرافع هو
البغي فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم وهو ارتفاع العصمة في صورة
النقض شيء آخر هذا معنى قوله الضابط المنتزع من هذه الصورة ان المعلل اذا ادعى
حكما اصليا لا يرتفع الا بالعارض كالعصمة هنا وليس في المتنازع الا عارض واحد
واثبت بالقياس ان هذا العارض لا يرفعه كما في المخمصة فنوقض بصورة كمال الباغي
مثلا فاجاب بان الرافع شيء آخر فهذا بيان ان علة الحكم في صورة النقض شيء آخر
ويمكن ان يتكلف في ان تصير هذه المسئلة نظير للدفع بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم
عدم منافاة حل الاتلاف العصمة فهذا الحكم ثابت في الجمل الصائل قياسا على المخمصة

المخمصة فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاته العصمة غير
ثابت لان الثابت فيه منافاة حل الاتلاف العصمة فان فاجاب بان منافاة
حل الاتلاف العصمة غير ثابتة فيه لان العصمة لم تنتف في مال الباغي بحل الاتلاف
بل انما انتفت بالبغي هذا غاية التكلف ومع هذا لا يوجد النقض في هذه الصورة
لان النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المهجة ليس علة
لعدم منافاته العصمة لثبوت حل الاتلاف في مال الباغي مع المنافاة فلا يكون نقضا
فلاجل هذه الفسادات في الامثلة الثلاث اورد مثالا آخر في المتن فقال واما
اورد للدفع بالحكم مثالا وهو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب
الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم اي في صورة عدم القدرة على الماء يوجد
القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يوجب الوضوء فمنع عدم وجوب
الوضوء فيه لكن خلف عنه معناه انا لا نسلم عدم الوجوب الوضوء في صورة عدم
الماء بل الوجوب الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع الدفع بالغرض نحو خارج
نجس فنوقض بالاستحاضة فنقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه حدث
ثمة لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا ههنا ثم انه اعلم انه ان تيسر الدفع اي دفع النقض
بهذه الطرق فبها والا فان لم يوجد في صورة النقض مانع فقد بطل العلة وان وجد
المانع فلا لكن بعض اصحابنا يقولون العلة توجب هذا لكن تخلف الحكم لمانع فهذا
تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نقول انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فيجعل عدم
المانع جزء للعلة او شرطا لها ولهم في جواز التخصيص القياس على الادلة اللفظية و
والثابت بالاستحسانات عطف على قوله القياس على الادلة اللفظية فانه مخصوص
عن القياس ولان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون للمانع كما في العلل
العقلية وذكروا جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة المسطور في كتبنا انه ذكر القائلون بتخصيص

العلة ان الموانع خمسة لكني عدلت بهذه العبارة لما سيأتي مانع من انعقاد العلة
كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر او من تمامها كما اذا حال شيء فلم يصب السهم
وكبيع ما لا يملكه او من ابتداء الحكم كما اذا اصاب فدفعه الذرع وكخيار الشرط او من
تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية او من لزومه كما اذا
جرح وامتد حتى صار طبعا له وامن وكخيار العيب فالتخصيص ليس في الاولين
بل في الاخر لان التخصيص ان توجد العلة ويتخلف الحكم لمانع والمانع يمنع الحكم
بعد وجود العلة ففي الاولين من الصور الخمس ليس كذلك لان العلة لم توجد فيهما
وفي الثلاث الاخر العلة موجودة والحكم تخلف لمانع فتخصيص العلة مقصود على الثلاث
الاخر فلهذا لم يقل في المتن ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق
بين الخيارات ان في خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار داخل
على الحكم وهو الملك على ما عرف في فصل مفهوم المخالفة ان الخيار يثبت بالضرورة
فدخوله على الحكم اسهل من دخوله على السبب لان دخوله على السبب يوجب الدخول
على السبب والحكم فاذا كان داخلا على الحكم لم يكن الملك ثابتا واما خيار الرؤية
فان البيع صدر مطلقا من غير شرط فاوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم
الرضى بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فانه حصل السبب والحكم بتمامه لتمام
الرضا لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فقلنا بعدم اللزوم على
تقدير العيب ففي خيار العيب يتمكن المشتري من رد البعض لانه تفريق الصفقة وهو
بعد التمام جائز وفي خيار الرؤية لا يتمكن لانه تفريق قبل التمام وذا لا يجوز ولنا ان التخصيص
في الالفاظ جائز فيخص بها وترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا لانه ليس بعلة
حينئذ ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء على وجوب
التعدية فاذا علم وجود العلة في الفرع من غير تعديته حكم بعدم المانع مع ان هذا التقييد

واجب فنعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو اما ركنها او شرطها اي
عدم المانع اما ركن العلة او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة ثم عدمها قد يكون
لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة فاذا زيد الخيار فقد عدم او لنقصانه كما في الجرح
الجنس مع عدم الحرج علة للانتقاض وهذا معدوم في المعذور ومنه فساد الوضع
وهو ان يترتب على العلة نقيض ما يقتضيه ولا شك ان ما ثبت تاثيره لا يمكن فساد الوضع
فيه وما ثبت فساد وضعه علم عدم تاثيره شرعا وسيأتي مثاله ومنه عدم وجود العلة
مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده بعلة اخرى ومنه الفرق قالوا هذا
فاسد لانه غصب منصب التعليل وهذا نوع جدلي ولانه اذا ثبت علية المشترك
لا يضره الفارق لكن اذا ثبت في الفرع ما ينافيه وكل كلام صحيح في الاصل اذا
اورد على سبيل الفرق لا يقبل فينبغي ان يورد على سبيل المنع حتى يقبل كقول
الشافعي رح اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن هذا التعليم ينفع في
المناظرات وهو ان كل كلام يكون في نفسه صحيحا اي يكون في الحقيقة منعا للعلة
المؤثرة فاذا اورد على سبيل الفرق يمنع الجدلي توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع لا
على سبيل الفرق فلا يتمكن الجدلي من رده كقول الش في اعتاق الراهن تصرف يبطل
حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق
يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان يورده على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان
هو البطلان فلا نم الاصل هنا بيع الراهن وان اراد ان الحكم فيه البطلان فهذا لم
لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف وان كان التوقف اي ان كان حكم الاصل التوقف قف
ففي الفرع ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكم متعديا بعينه وان ادعيتم التوقف لا يمكن
لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله في العمد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطأ
او لا قدرة فيه على المثل اي في الخطأ على المثل لان المثل جزاء كامل [illegible] مع قصور

الجناية وهو الخطأ وقد ذكرنا او رد على هذا التوجيه ربما لا يقلبه الجدلي فيورد على
سبيل الممانعة فتوجيه هذا اي توجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة ان الحكم الاصل وهو
الكفارة شرع المال خلفا عن القود وفي الفرع مزاحمته اياه يعني المال شرع خلفا عن القود
لان حكم الاصل وجوب القود لكن لم يجب لمانع فوجب خلفه وفي الفرع وهو العمد لم
يثبت الحكم لمزاحمة المال القود فلا يكون الحكمان متماثلين ومنه الممانعة فهي اما
في نفس الحجة لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم
والاحتمال ان لا يكون العلة هذا بل غيره كما ذكرنا في فصل الحر بالعبد واما في وجودها
في الاصل او في الفرع كما مر واما في شروط التعليل او في خواص العلة ككونها مؤثرة
ومنه المعارضة واعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة او يسلمه
لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة ويجري في الحكم وفي علته والاول يسمى
معارضة في الحكم والثانية في المقدمة فقوله واعلم ان المعترض هذا التقسيم الاعم الاخر
على المناقضة والمعارضة فاذا علل المعلل فللمعترض ان يمنع دليله ويسمى هذا ممانعة
فاذا ذكر للمنع سندا يسمى مناقضة كما يقول ما ذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد مجرد
ثم عينه بالنسبة الى آخر ما عرفت في الممانعة وله ان يسلم دليله فيقول ما ذكرت من الدليل
وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندي ما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلا على
نفي مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم او مقدمة من مقدمات دليله والاول
يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا
على ان العلة للحكم هي الوصف الكذائي فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل
آخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة
في الحكم فقال اما الاولى فاما بدليل المعلل وان كان بزيادة شيء عليه وهي معارضة
فيها مناقضة فان دل على نقيض الحكم بعينه فقلب كقوله صوم رمضان صوم فرض

فلا يتأدى الا بتعيين النية كالقضاء فنقول صوم رمضان فيستغني عن تعيين بعد
تعينه كالقضاء لكن هذا التعيين معتبر قبل الشروع وفي القضاء بالشروع اي تعين الصوم
في رمضان قبل الشروع بتعيين الله تعالى وفي القضاء انما يتعين بالشروع بتعيين العبد
وكقوله مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن تثليثه
بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل
على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا كقوله في الصلوة النفل عبادة لا يمضى
في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوي
فيه النذر والشروع كالوضوء اعلم ان كل عبادة تجب بالشروع لا بد ان
يجب المضي فيها اذا فسدت كما في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب
المضي فيها لا تجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة
لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء
فانه لا يمضى في فاسده فلا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع
في هذا الحكم والاول اقوى من هذا اي القلب اقوى من العكس لانه جاء بحكم آخر
وبحكم مجمل وهو الاستواء اي المعترض جاء في العكس بحكم آخر وفي القلب جاء بنقيض
حكم يدعيه المعلل فالقلب اقوى لانه في العكس اشتغل بما هو ليس بصدده وهو اثبات
الحكم الآخر وفي القلب لم يشتغل بذلك وايضا جاء بحكم مجمل وهو الاستواء اذ
الاستواء يكون بطريقين والمعترض لم يبين ان المراد ايهما واثبات الحكم المبين اقوى
من اثبات الحكم المجمل وايضا الاستواء الذي في الفرع غير الاستواء الذي هو في الاصل
فهذا هو قوله ولانه مختلف في الصورتين ففي الوضوء بطريق شمول العدم
وفي الفرع بطريق شمول الوجود واما بدليل آخر عطف على قوله فاما بدليل المعلل
وهو معارضة خالصة وهو اما ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير او حكما

العكس ع

يلزم منه ذلك النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فيقول المسح لا يسن
تثليثه كما في الخف وهذا اي الوجه الاول من الوجوه الثلثة من المعارضة اقوى الوجوه
فقوله المسح ركن نظير الوجه الاول وكقولنا في صغيرة لا اب لها صغيرة فتنكح كالتي
لها اب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فلم ينف مطلق
بل ولاية بعينها لكن اذا انتفت هي ينتفي سائرها بالاجماع اي لعدم القائل
بالفصل فان كل من ينفي الاجبار بولاية الاخوة ينفي بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه الثاني
من المعارضة وكالتي نعي اليها زوجها فنكحت وولدت ثم جاء الاول فهو
احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال الثاني صاحب فراش فاسد
فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت
حكما اخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته من الثاني
نفيه من الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب
فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا واما الثانية فهي
ما فيه معنى المناقضة وهي ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهي قلب ايضا وانما
يرد هذا اذا كانت العلة حكما لا وصفا لانه ان كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والمعلول
علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية
حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب غايته
ايضا فان النعمة لما كانت اكمل فالجناية عليها يكون افحش فيجب ان يكون اغلظ
فاذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب اكثر من ذلك وليس بعد المائة الا الرجم فان
الشرع ما اوجب فوق الجلد المائة الا الرجم والقراءة تكررت فرضا في الاوليين
فكانت فرضا في الاخريين كالركوع والسجود فيقول المسلمون انما يجلد بكرهم
مائة لانه يرجم [illegible] جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فيقول لا نم هذا بل رجم

رجم الثيب علة لجلد البكر وانما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين لانه تكرر فرضا
في الاخريين المخلص عن هذا اي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب ان لا نذكر
على سبيل التعليل بل يستدل بوجود احدهما على وجود الاخر اذا ثبت المساواة بينهما
نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع تطوعا
وفيه خلاف الشافعي رحمه الله فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع م
فيقول المعترض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوي
بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب
رعاية ما هو القربة اولى ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر
الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي رح فقالوا
انما يولى على البكر في مالها لانه يولى في نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة والنفس
والمال والبكر والثيب فيهما سواء اي لا نقول ان الولاية في المال علة للولاية في
النفس بل نقول كلتاهما شرعت للحاجة فتكونان متساويتين فاذا ثبت احديهما
يثبت الاخرى لان حكم المثلين واحد وهذه المساواة غير ثابتة في المسئلتين
الاوليين على ما ذكروا وهما مسئلتا رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير فان اراد
ان يبين انه يمكن لنا في مسئلة الشروع في النفل وفي الثيب الصغيرة المخلص عن
القلب ولا يمكن للشافعي رحمه الله هذا في مسئلة الرجم والقراءة اما في مسئلة الرجم فلان
الرجم والجلد ليسا بسواء في انفسهما لان احدهما قتل والاخر ضرب ولا في شروطهما حيث
يشترط لاحدهما ما لا يشترط فيه للاخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود الاخر
واما مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني ليسا بسواء في القراءة لان قراءة السورة
ساقطة في الشفع الثاني وايضا الجهر ساقط فيه فقوله على ما ذكروا اشارة الى
هذا انهما خالفه فان اقسام الدليل على نفي علة ما اثبته المعلل فقبوله وان اقام

على علة شيء آخر فان كانت قاصرة لا تقبل عندنا وكذا ان كانت متعدية الى مجمع عليه
كما يعارضنا بان العلة الطعم والادخار وهو متعد الى الارز وغيره فلا فائدة له الا نفي
الحكم في الجص لعدم العلة وهي لا تفيد ذلك لان الحكم قد يثبت بعلل شتى وان تعدى
الى مختلف فيه تقبل عند اهل النظر للاجماع على ان العلة احدهما انتفى الاخر لا عند
الفقهاء لانه ليس لعلة احدهما تاثير في فساد الاخر **فصل** في دفع العلل
الطردية لما عرفت ان العلة اما مؤثرة وهي المعتبرة عندنا واما علة يثبت عليتها بالدوران
دون التاثير وهي معتبرة عند البعض وليست بمعتبرة عندنا وتسمى علة طردية ففي هذا
الفصل ذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية وهو اربعة الاول
القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو يلجي المعلل
الى العلة المؤثرة اي يجعل المعلل مضطرا الى القول بمعنى مؤثر يرفع الخلاف ولا
يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف كقوله المسح ركن في الوضوء فليسن تثليثه
كغسل الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى برؤسكم وهو
الربع او اقل فالاستيعاب تثليث وزيادة وان غيره فال يسن تكراره لمنع
ذلك في الاصل بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة لكن
الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وهنا المحل وهو متسع اي في مسح
الرأس المحل وهو الرأس متسع يمكن الاكمال بدون التكرار على ان التكرار ربما يصير
غسلا فيلزم تغيير المشروع فالاعتراض على التقدير الاول قول بموجب العلة وعلى تقدير
التغيير ممانعة فالحاصل ان يقول ان اردتم بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض فنحو
قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار لانه ثلث
مرات لمنع هذا في الاصل اي لا نسلم ان الركنية توجب هذا بل الركنية توجب الاكمال
كما في اركان الصلوة فالاعتراض على تقدير ان يراد بالتثليث جعله ثلثة امثاله امثال الفرض

الفرض يكون قولا بموجب العلة وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد بالتثليث التكرار فالاعتراض
ممانعة وكقوله صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية فنسلم موجبه لكن الاطلاق تعيين
وكقوله المرفق لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا قلنا نعم لكنها غاية للاسقاط
فلا تدخل تحته الثاني الممانعة وهي اما في الوصف اي يمنع الوصف الذي يدعي المعلل
عليته في الفرع كقوله في مسئلة الاكل والشرب عقوبة متعلقة بالاجماع فلا تجب بالاكل
والشرب كحد الزنا فلا نسلم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر وكقوله في بيع التفاحة
بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة فنقول ان
ان اراد المجازفة فيه بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء فهي جايزة لجواز
الجيد بالردي هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف ولجواز عند تفاوت الاجزاء
هذا دليل على جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء وان اراد بها اي المجازفة
بحسب المعيار تختص بما يدخل فيه اي في المعيار واما في الحكم عطف على قوله وهي
اما في الوصف كما في مسئلة المثلثة ان ادعيت حرمة تنتهي بالمساواة فلا نسلم امكانها
في الفرع وان ادعيتها غير متناهية لا نسلم في الصبرة فقوله كما في هذه المسئلة اشارة
الى مسئلة بيع التفاحة بالتفاحتين فالممانعة في الحكم ان تمنع ثبوت الحكم الذي يكون
الوصف علة له في الفرع وقوله فلا نسلم امكانها في الفرع فيه اشارة الى هذا او تمنع
ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الاصل وقوله فلا نسلم في الصبرة
اشارة الى هذا او كقوله صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فنقول العد
التعيين فلا نسلم في الاصل او قبله فلا نسلم في الفرع اي ان ادعيتم ان الصوم لا
يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلا نسلم هذا في القضاء وان ادعيتم ان
الصوم لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلا نسلم هذا في المتنازع لان
تعيين النية قبل صيرورته متعينا ممتنع في المتنازع لان الصوم متعين في المتنازع بتعيين

الشارع فلا تكون صحة الصوم في المشارع متوقفة على تعيين النية قبل صيرورته
متعينا لانه حينئذ تكون صحة صوم رمضان ممتنعة وهذا باطل واما في صلاح
الوصف للحكم فان الطرد باطل عندنا كما مر واما في نسبة الحكم الى الوصف كقوله
في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم فلا نسلم ان العلة في الاصل
هذا اي لا نسلم ان علة عدم عتق ابن العم هي عدم فيه البعضية لا يوجب ابن عدم
البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز ان توجد علة اخرى للعتق بل انما لم يعتق
ابن العم لعدم القرابة المحرمة وكقوله لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال
لانه ليس بمال كالحد فلا نسلم ان العلة في الحد عدم المالية وكذا في كل موضع يستدل
بالعدم على العدم فانه يمكن ان يقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان الحكم
يمكن ان يثبت بعلة اخرى الثالث فساد الوضع وقد مر تفسيره وهو فوق المناقضة
اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام اما هو فيبطل العلة اصلا فان المعلل اذا تمسك
بالعلة الطردية وترد عليها مناقضة فربما يغير الكلام ويجعل علة مؤثرة في تدفع
المناسبة كما سيأتي في المناقضة في قوله الوضوء والتيمم طهارتان اما فساد الوضع
فانه يبطل العلة بكليتها اذ لا يندفع بتغيير الكلام كتعليله لايجاب الفرقة باسلام
احدى الزوجين احد الزوجين الذميين اذا اسلم قبل الدخول فعندنا ان في هذه الحالة
ثابت في الحال وبعد الدخول ثابت بعد ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة
وعندنا يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم فهي له وان لم يفرق بينهما في الحال سواء
كان قبل الدخول او بعده ولانفساخ النكاح مع ارتداد احدهما اي اذا ارتد احد
الزوجين قبل الدخول بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء عند الشافعي
فيجعل الردة علة لانفساخ النكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا تبين في
الحال سواء قبل الدخول او بعده ثم يقيم الدليل على ان تعليله مقرون بفساد

بفساد الوضع بقوله فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعمة والردة لا يصلح عفوا وكقوله
اذا اخرج باطلاق النية يقع عن الفرض فكذا بنية النفل فان بعض العلماء حملوا المطلق
على المقيد فاما هذا فحمل المقيد على المطلق وهو باطل وكقوله المطعوم شيء ذو خطر
فيشترط التملك شرط زايد وهو التقابض كالنكاح فانه يشترط له الشهود فيقال
ما كان الحاجة اليه اكثر جعله الله تعالى اوسع الرابع المناقضة وهي تلجئ اهل الطرد
الى المؤثرة كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان في النية فينتقض بتطهير
الخبث فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فنقول
نعم اي الوضوء تطهير حكمي بمعنى ان النجاسة حكمية اي حكم الشرع بالنجاسة في حق
الصلوة فجعلها كالحقيقة الماء كما يزيل الحقيقة فهي غير معقولة الضمير يرجع الى النجاسة
وهذا الجواب هو الذي احاله في فصل شرائط القياس الى فصل المناقضة لكن تطهيرها
بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج الى النية في ذلك اي في التطهير فيحصل الطهارة
سواء نوى اولم ينو بل في صيرورته قربة اي يحتاج الى النية في صيرورة الوضوء
قربة والصلوة يستغني عنها اي عن صيرورة الوضوء قربة كما في سائر شرائط الصلوة
بل يحتاج الى كون الوضوء قربة كما في سائر شرائط الصلوة الى كون الوضوء طهارة
اما المسح فملحق بالغسل تنبيه جواب عن سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الغسل تطهير
معقول فلا يحتاج الى النية لكن مسح الرأس تطهير غير معقول فيجب ان يحتاج الى
النية كالتيمم فاجاب بان مسح الرأس ملحق بالغسل ووظيفة الرأس كانت هي
الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن المسح الغسل فاعتبر فيه احكام
الغسل فان قيل غسل الاعضاء الاربعة غير معقول هذا اشكال على قوله لكن تطهيرها
بالماء معقول قلنا لما اتصف البدن بها اقتصر على غسل الاطراف في المعتاد دفعا
للحرج واقتصر على الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض اي لما اتصف البدن بالنجاسة

بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس
بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض وجب غسله جميع البدن لكن سقط
البعض فی المعتاد دفعا للحرج ونفی غسل الاطراف الاربعة التی هی امهات الاعضاء
فلا یکون غسل الاعضاء الاربعة غیر معقول فلا تجب النیة اعلم ان الامام فخر الاسلام رحمه
ذکر ان وصف محل الغسل من الطهارة الی الحدث غیر معقولة وقوله فی التنقیح فهو
غیر معقول اشارة الی هذا ویرد علیه انه لما کان غیر معقول لا یصح قیاس غیر السبیلین
علی السبیلین فی هذا الحکم وقد ذکر فی الهدایة ان مؤثرة خروج النجاسة فی زوال
النجاسة فی زوال الطهارة امر معقول فعلی تقدیر الهدایة لا یرد هذا الاشکال لکن
یرد علیه اشکال اخر وهو انه لما کان هذا الحکم معقولا ینبغی ان یقاس سایر المائعات
علی الماء فی تطهیر الحدث کما قد قیس فی تطهیر الخبث وجوابه انه انما قیس فی الخبث بعلة
انها قالعة لا باعتبار انها مطهرة فلا یقاس فی الحدث واعلم انه یمکن التوفیق بین
قول فخر الاسلام وصاحب الهدایة ان مراد فخر الاسلام بکون غیر معقول ان العقل
لا یستقل بدرکه ومراد صاحب الهدایة بکونه معقولا انه اذا علم ان هذا الوصف قد وجد
وان الشرع قد حکم بهذا الوصف الحکم یحکم العقل بان هذا الحکم انما هو لاجل هذا الوصف
وشرط صحة القیاس کون الحکم معقولا بهذا المعنی وهو اتم من الاول فاندفع عن قول
فخر الاسلام ما ذکرنا من الاشکال وهو انه یلزم ان لا یصح قیاس غیر السبیلین علی
السبیلین وفی هذا الفصل فروع اخر طویتها مخافة التطویل **فصل** فی الانتقال
ای الانتقال من کلام الی کلام آخر وهو انما یکون قبل ان یتم اثبات الحکم الاول فلا یخلوا
اما ان ینتقل الی علة اخری لاثبات علته او لاثبات الحکم الاول او لاثبات حکم آخر
یحتاج الیه الحکم الاول وینتقل الی حکم کذلک ای حکم یحتاج الیه الحکم الاول والانتقال
منحصر فی هذه الاربعة لانه اما فی العلة فقط وهو علی قسمین لاثبات علته وهو الاول

الاول او لاثبات حکمه وهو الثانی حتی لو لم یکن لشیء منهما کان کلاما حشوا واما فی
الحکم فقط وهو الرابع ولا بد ان یکون حکما یحتاج الیه الحکم الاول والا کان کلاما
حشوا واما فیهما وهو الثالث فیثبته بالعلة الاولی فالاول صحیح کما اذا قال الصبی المودع
اذا استهلک الودیعة لا یضمن لانه مسلط علی الاستهلاک فلما انکره الخصم احتاج
الی اثباته فهذا الاسمی انتقالا حقیقة لان الانتقال ان یترک الکلام الاول بالکلیة
ویشتغل بآخر کما فی قصة الخلیل وانما اطلق الانتقال علی هذا القسم لانه ترک هذا
الکلام واشتغل بکلام آخر وان کان هو دلیلا علی الکلام الاول وکذا الثانی
عند البعض لقصة الخلیل علیه السلام وانما اطلق الانتقال علی هذا القسم لانه ترک هذا
الکلام واشتغل بکلام آخر وان کان هو دلیلا علی الکلام الاول وکذا الثانی
عند البعض لقصة الخلیل صلوات الله علیه حیث قال فان الله یاتی بالشمس من
المشرق ولان الغرض اثبات الحکم فلا یبالی بای دلیل کان عند البعض لانه لما
لم یثبت الحکم بالعلة الاولی بعد انقطاعا فی عرف النظار اما قصة الخلیل ع م فان
الحجة الاولی وهو قوله تعالی ربی الذی یحیی ویمیت کان ملزمة وللعین عارضة بامر
باطل وهو قوله انا احیی وامیت فالخلیل لما خاف الاشتباه علی القوم انتقل الی
علة لا یکون معها اشتباه اصلا والثالث کقولنا الکتابة عقد یحتمل الفسخ بالاقالة
فلا یمنع الصرف ای ان اعتق المکاتب بنیة الکفارة یجوز الی الکفارة کالبیع بالخیار
والاجارة ای باع عبدا بشرط الخیار یجوز اعتاقه بنیة الکفارة وکذا اذا آجر عبدا
ثم اعتقه بنیة الکفارة فان قیل عندی لا یمنع هذا العقد بل نقصان الرق ای نقصان
الرق یمنع الصرف الی الکفارة عندی فنقول الرق لم ینقص ویثبت هذا ای عدم نقصان
الرق بعلة اخری کما نقول الکتابة عقد معاوضة فلا یوجب نقصانا فی الرق وان انتفاء
بالعلة الاولی فهو نظیر الرابع کما نقول احتماله الفسخ دلیل علی ان الرق لم ینقص وکلاهما

صحيحان والرابع احق لان العلة التي اوردها تكون تامة قطعا الشبهات فلا احتياج
الى شيء آخر وان انتقل الى حكم لا حاجة اليه او الى علة لاثبات الحكم كذلك فهو باطل

فصل في الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عند الشافعي رحمه الله في كل شيء ثبت
وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقائه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات له ان بقاء
الشرائع بالاستصحاب ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم وفي العكس
بالحدث واذا شهدوا انه كان ملكا للمدعي فانه حجة لنا ان الدليل الموجب لا يدل على
البقاء وهذا دليل ظاهر فبقاء الشرائع بعد وفاته عليه السلام ليس بالاستصحاب بل لانه
لا نسخ لشريعته وفي حيوته فقد مر جوابه في النسخ والوضوء والبيع والنكاح ونحوها
يوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء للدليل وكلامنا فيما لا
دليل على البقاء كحيوة المفقود فيرث عنده لا عندنا ان الارث من باب الاثبات
فلا يثبت به ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت به والصلح على
الانكار لا يصح عنده فيجعل براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعي فلا يصح الصلح
كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة
الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح ويجب البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا
انكره المشتري لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة
على المشتري فيجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها لا عنده واذا قال العبد
ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا
فان العبد تمسك فيه بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة لاستحقاق
العتق على المولى منها اي من الحجج الفاسدة التعليل بالنفي كما ذكر في شهادة النساء اي
في المانعة في دفع العلل الطردية والا فانه يمكن الوجود بعلة اخرى الا ان يثبت بالاجماع
ان له علة واحدة فقط كقول محمد رحمه الله في ولد المغصوب انه غير مضمون لانه لم يغصب الولد

الولد منها الاحتجاج بتعارض الاشباه كقول زفر رحمه الله ان غسل المرافق ليس بفرض
لان من الغايات ما يدخل وما لا يدخل فلا يدخل بالشك فان هذا جهل محض لانه
لم يعلم ان هذه من اي القسمين **باب المعارضة والترجيح** اذا ورد دليلان
يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر في محل واحد في زمان واحد فان تساويا قوة
او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان
وان كان اقوى بما هو غير تابع لا يسمى رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس من
قوله عليه السلام زن وارجح والمراد الفضل القليل لئلا يلزم الربا في قضاء الديون ثم
فيجعل ذلك عفوا لانه لقلته في حكم العدم بالنسبة الى المقابل والعمل بالاقوى وترك
الآخر واجب في الصورتين اي فيما اذا كان احدهما اقوى بوصف هو تابع وفيما اذا
كان احدهما اقوى بما هو غير تابع واذا تساويا قوة اعلم ان الاقسام ثلاثة الاول
ان يكون احد الدليلين اقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس والثاني
ان يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع كما ان خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع
خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه الثالث ان يكونا متساويين قوة ففي القسمين
الاولين العمل بالاقوى وترك الآخر واجب واما الثالث ففيه اي في حكم هذا وهو قوله
واذا تساويا قوة فالمعارضة تختص بالقسم الثاني والثالث اما الاول فمعزول عنها
وان كان العمل بالاقوى واجبا لكن لا يسمى هذا ترجيحا فالترجيح انما يكون بعد المعارضة
فيختص بالقسم الثاني والثالث ففي الكتاب والسنة اي في معارضة الكتاب الكتاب
والسنة السنة يحمل ذلك على نسخ احدهما الآخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل
الجهل واعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض
اذا اتحد زمان ورودهما ولا شك ان الشارع تعالى وتقدس عن تنزيل دليلين متناقضين
في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والآخر متأخرا ناسخا للاول لكنا لما جهلنا

المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض فقوله يحمل ذلك الاشارة
ترجع الى التعارض والمراد صورة التعارض وهي ورود دليلين يقتضي احدهما عدم
ما يقتضيه الآخر فان علم التاريخ جواب الشرط المحذوف اي يكون المتأخر ناسخا للمتقدم
والا يطلب المخلص اي يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين فان
تيسر والا يترك ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس واقوال الصحابة ان
امكن ذلك والا يجب تقرير الاصل على ما كان كما في سؤر الحمار عند تعارض الآثار
روي عن ابن عمر رضي الله عنهما انه نجس وروي عن ابن عباس انه طاهر وايضا قد تعارض
الادلة في حرمة لحمه وحله فلما تعارض الادلة بقي الحكم على ما كان وهو ان الماء كان
طاهرا فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فلا يزول
الشك وهو اي التعارض في الكتاب والسنة اما بين آيتين او قراءتين او سنتين
او آية وسنة مشهورة والمخلص اما من قبل الحكم او المحل او الزمان اما الاول فاما
ان يوزع الحكم كقسمة المدعى بين المدعيين او بان يحمل على تغاير الحكم كقوله تعالى لا
يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية اللغو في الاولى ضد كسب القلب اي السهو
بدليل اقترانه به اي بكسب القلب حيث قال لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي الثانية ضد العقد اي في الآية الثانية وهي
قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو
ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد والعقد قول يكون له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه قال تعالى
يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود فاللغو في هذه الآية ما يخلو عن الفائدة وقد
جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر في المتن فاللغو يكون شاملا للغموس في هذه الآية فيقتضي
هذه الآية فيقتضي هذه الآية عدم المؤاخذة في الغموس والآية الاولى يقتضي المؤاخذة

المؤاخذة في الغموس لان الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب
فوقع التعارض في الغموس وهذا ما قال في المتن فاللغو في الآية الثانية يشمل الغموس
اذ هو ما يخلو عن الفائدة كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله واذا سمعوا اللغو فاوجب
عدم المؤاخذة فوقع التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة في الاولى في الآخرة
بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا اي بالكفارة فقال فكفارته والشافعي
يحمل المؤاخذة في الاولى على المؤاخذة في الثانية اي في الدنيا اي يحمل المؤاخذة
في الآية الاولى على المؤاخذة في الآية الثانية وهي المؤاخذة في الدنيا حتى اوجب
الكفارة في الغموس والعقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الاولى اي يحمل
الشافعي رحمه الله العقد في الآية الثانية على كسب القلب حتى يكون اللغو هو عين المذكور
في الآية الاولى وهو السهو فلا يكون التعارض واقعا لكن ما قلنا اولى من هذا لان
على مذهبه يلزم ان لا يكون العقد جاريا على معناه الحقيقي وايضا الدليل دال على ان المؤاخذة
في الآية الاولى هي المؤاخذة الاخروية بدليل اقترانها بكسب القلب وهو يحملها على الدنيوية
واما على مذهبنا فان اللغو جاء لمعنيين فيحمل في كل موضع على ما يليق به هو اليق
ويحمل المؤاخذة في كل موضع على ما هو اليق به من الدنيوية والاخروية واقول لا تعارض
ههنا واللغو في الصورتين واحد وهو ضد الكسب لانه لا يليق من الشارع ان يقول
لا يؤاخذكم بالغموس والمؤاخذة في الصورتين في الآخرة لكن في الثانية سكت عن
الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال الاثم الذي في المنعقدة يستر بالكفارة لا ان المراد
المؤاخذة في الدنيا وهي الكفارة هذا وجه وقع في خاطري لدفع التعارض واللغو
في الآيتين واحد وهو السهو اما في الآية الاولى بدليل اقترانه بكسب القلب واما في
الثانية فلانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم الله بالقول الخالي عن الفائدة
الذي يدع الديار بلاقع اعني اليمين الفاجرة بل اللائق ان يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو

كما قال تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا والمراد بالمواخذة المواخذة الاخروية
لان الاخرة هي دار الجزاء والمواخذة وقوله فكفارته لا يدل على ان المراد المواخذة الاخروية
لان معنى الكفارة الستارة اي الاثم الحاصل بالمنعقدة يستر بالكفارة والاية الثانية دلت
على عدم المواخذة في اليمين السهو وعلى المواخذة في المنعقدة وهي ساكتة عن الغموس
فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس واما الثاني
وهو المخلص من قبل المحل فبان يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
بالتشديد والتخفيف فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد
يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على اقل وانما لم يحمل على
العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا
طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال لتكميل
الطهارة واما الثالث اي المخلص من قبل الزمان فانه اذا كان صريح اختلاف
الزمان يكون الثاني ناسخا كذا ان كان دلالة كيف ان احدهما محرم والاخر مبيح
يجعل المحرم ناسخا للاول لان قبل البعثة كان الاصل الاصل الاباحة والمبيح
ورد لابقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس يتكرر النسخ اي لو قلنا ان المحرم كان
متقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر
النسخ فلا يثبت هذا التكرار بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا
فلا يكون الحرمة بعده نسخا وبيانه انا لا نسلم ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا
للاباحة فانه انما كان ناسخا لها ان قد ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال على
اباحة جميع الاشياء فيلزم حينئذ كون المحرم ناسخا كذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور
غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن اتمام الدليل
الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشيء قبل

قبل ورود ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذه الاخبار
يدل على ان الانسان ان انتفع بما في الارض قبل ورود محرمة او مبيحة لا يعاقب
ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد تغير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم
اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغيران واما على العكس فلا يلزم الا
تغير واحد فاندفع الامر الايراد بهذا تقرير الدليل بهذا الطريق او نقول عنينا بتكرر
النسخ هذا المعنى لا النسخ بالتفسير الذي ذكرتم وقد قال فخر الاسلام رحمه الله عليه هذا
اي تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا في الاصل لان
البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة اصلا بناء على
زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس
في زمان الفترة وذلك ثابت باق الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلال
الشرائع في ذلك الزمان ووقوع التحريفات في التورية فلم يبق الاعتماد والوثوق
على شيء من الشرائع فظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الاتيان
به ما لم يوجد له محرم ولا مبيح اعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح فان
كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا
كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان ارادوا بالاباحة ان الله تعالى
حكم باباحته في الازل فهذا غير معلوم وان ارادوا عدم العقاب على الانتفاع به
فنعم وعند بعض المعتزلة على الحظر فان ارادوا ان الله تعالى حكم بحظره فغير معلوم
وان ارادوا العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا وقوله خلق لكم ما في الارض جميعا وعند الاشعري على الوقف فتفسير الوقف تارة
بعدم الحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع من الله تعالى عن الانتفاع به او ليس بممنوع

والاول حظر والثاني اباحة ولا خروج عن النقيضين واجاب في المحصول عن هذا
بان المباح هو الذي اعلم الشارع فاعله او دل على انه لا حرج عليه في الفعل والترك
وهذا الجواب ليس بشيء لان الخلاف في شيء لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه
وعدمه فمعنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج
لم يعلم الشارع بعدم الحرج وهذا الكلام حشو ولا خلاف في هذا قد فسر الوقف تارة بعدم
الوقف العلم بان هناك حكم ام لا وان كان حكم فلا يعلم انه حظر او اباحة اما عدم
العلم بان هناك حكم ام لا فباطل لانا نعلم ان عند الله حكما لازما اما بالمنع او بعدمه
واما انه لا نعلم ان الحكم حظر او اباحة فحق فالحق عندنا انا لا نعلم ان الحكم عند الله
حظر او اباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله وتركه فعلم انه لا خلاف بين من يقول
انا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى الحظر او الاباحة وبين من يقول بالاباحة اذ لا
معنى للاباحة الا انه يفيد لا يعاقب على الفعل والترك وهذا حاصل عند من يقول
لا نعلم ان الحكم ايهما لقوله عم ما اجتمع الحرام والحلال الا وقد غلب الحرام الحلال
اما اذا كان احدهما مثبتا والآخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل
الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى لما قلنا في
المحرم والمبيح وان احتمل الوجهان ينظر فيه اي ان احتمل النفي ان يعرف بدليل وان
بغير دليل بناء على العدم الاصلي فينظر في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل يكون
كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي فالاثبات اولى فما روي انه عليه السلام
تزوج ميمونة وهو حلال مثبت وما روي انه محرم ناف فانه اتفق على انه لم يكن في الحل
الاصلي والاحرام حالة مخصوصة تدرك عيانا فكلاهما سواء فرجح بالراوي وراوي انه
محرم عبد الله بن عباس رضي الله عنه ولا يعدله يزيد بن الاصم ونحوه هذا نظير النفي
الذي يعرف بالدليل اعلم ان نكاح المحرم جائز عندنا تمسكا بما روي انه عليه السلام تزوج

تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم بما روي انه عليه السلام تزوج وهو حلال
واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي فالخلاف انه كان في الاحرام او في الحل
الذي بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى انه
تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فالاول ناف والثاني
مثبت تغير لكن الاحرام حالة مخصوصة مدركة عيانا فيكون كالاثبات فرجحنا
بالراوي وهو ابن عباس رضي الله عنه ونحو اعتقت بريرة وزوجها حر مثبت
واعتقت وزوجها عبد ناف وهذا النفي مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت اولى
هذا نظير النفي الذي لا يكون بالدليل اعلم ان الامة التي زوجها حر اذا اعتقت
يثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي رحمه الله عليه لنا انها اعتقت وزوجها
ويروى انها اعتقت وزوجها عبد فالاول مثبت والثاني ناف لان معناه
ان رقيته لم تتغير بعد هذا النفي لا يدرك عيانا بل بقاء على ما كان فالمثبت اولى واذا
اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وان كان نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل
قيل فان بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يبين فالنجاسة اولى
هذا نظير النفي الذي يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلي لان
طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء
او بالماء الجاري وملاؤه باحدهما ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه شيء نجس فاذا اخبر
واحد بنجاسة الماء والآخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة
اولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة
على النفي واما في القياس عطف على قوله ففي الكتاب والسنة ومعناه اذا تعارض
قياسان فلا يحمل على النسخ وقول الصحابي فيما يدرك بالقياس كالقياس فيأخذ
بايهما شاء من القياسين وكذا يأخذ بايهما شاء من قول الصحابي بعد شهادة

قلبه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في
الاول اي في تعارض النصين انما يقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما فلا يصح
عمله باحدهما مع الجهل وهنا اي في القياسين ليس اي التعارض لجهل محض لانه اي
المجتهد وهو لم يذكر لتقابل دلالة في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى
الدليل فان لم يكن بالنظر الى المدلول على ما ياتي فكل واحد دليل له في حق العمل
فصل ما يقع به الترجيح فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة
متنا وسندا اما المتن فكترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر
وفيه والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على
الدلالة واما السند فكترجيح المشهور على الخبر الواحد والترجيح بفقه الراوي وبكونه
معروفا بالرواية والقياس عطف على الكتاب والسنة فما عرف عليته نصا صريحا اولى
مما عرف ايماء وما عرف ايماء فبعضه اولى من البعض ثم ما عرف ايماء اولى مما عرف
بالمناسبة وايضا ما عرف بالاجماع تاثير نوعه في نوعه اولى مما عرف بالاجماع
تاثير الجنس في النوع وهذا اولى من عكسه وكل منهما اولى من الجنس في الجنس
الجنس القريب في الجنس القريب اولى من غير القريب ثم المركب من هذه الاقسام
اولى من المفرد فاقسام المركبات بعضها اولى من بعض ومن اتقن المباحث
السابقة لا يخفى عليه شيء من ذلك والذي ذكروا في ترجيح القياس اربعة امور الاول
قوة الاثر اي قوة التاثير كما مر في القياس والاستحسان وكما في مسئلة طول الحرة
فان الشافعي رحمه الله يقول رق ماءه مع غنية عنه فلا يجوز كالذي تحته حرة وقلنا
هذا نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهر يصلح للحرة والامة وقال تزوج
من شئت فيملكه الحر وهذا اقوى اثرا اي قياسا اقوى تاثيرا من قياس الشافعي رحمه
اذ زيادة محل حل العبد على حل الحر قلب للمشروع وتضييع الماء بالقول باذن الحرة

يجوز في الارقاق ودونه لان في الاول تضييع الاصل وفي الثاني تضييع الوصف
وهو الحرية ونكاح الامة لمن له سرية جائز مع وجود ما ذكر من العلة وكما في نكاح
الامة الكتابية فانه يقول الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمعا يصير كالكفر
بالكتاب فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة تندفع باحلال الامة المسلمة ونحن هو
نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما مر وايضا هو دين يصح معه للحر المسلم نكاح
الحرة فكذا نكاح الامة اي دين الكتابية دين يصح للحر المسلم نكاح الحرة التي هي على هذا
فكذا يصح للحر المسلم الامة التي هي على هذا الدين فهذا اقوى اثرا لان الرق منصف
لا محرم كما في الطلاق والعدة والقسم والحد ولان الرق له شبه بالحيوانات و
الجمادات بواسطة الكفر فمن هذا الشبه قلنا انه حال ثم له شبه بالحر من حيث الذات
فاوجب هذان الشبهان التنصيف في استحقاق النعم التي تختص بالانسان فكذا فيه
الرجال يقبل بالعدد بان يحل للحر اربعة وللعبد ثنتان لا اطراف النساء فيتنصف
باعتبار الاحوال فتحل الامة متقدمة على الحرة لا متاخرة فاما في المقارنة فلقد
غلبت الحرمة كما في الطلاق والقرء اي لما كان الرق منصفا وطرف الرجال يقبل — التنصيف
بالعدد في النكاح بان يحل للعبد ثنتان وللحر اربع اما طرف النساء فلا يقبل التنصيف
بالعدد لان الحرة لا يحل لها الا زوج واحد فلا يمكن تنصيف الزوج الواحد فتعتبر
التنصيف بالاحوال بانها لو كانت متقدمة على الحرة يصح نكاحها وان كانت
مقارنة لا يصح ايضا تغليب الحرمة كما في الطلاق والاقراء فثبت بهذا ان كل نكاح
يصح للحرة فانه يصح للامة اذا لم تكن متاخرة عن الحرة او مقارنة لها فيصح للحر
المسلم نكاح الامة الكتابية اذا لم يكن على الحرة وقوله كما في الطلاق فيه نظر فان
كون طلاق الامة اثنتين ليس تغليب الحرمة بل تغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا
للطلقتين عليها فان الحل يكون اكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف
على قوله وكما في نكاح الامة الكتابية قوله وكما في مسح الراس ان المسح في التخفيف

اقوى اثرا من الركن في التثليث وان لم قوة ثباته على الحكم والمراد منه كثرة
اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم
ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا يوجب التكرار كما في اركان
الصلوة بل الاكمال ونحن نقول به اي بالاكمال وهو الاستيعاب وكقولنا في صوم رمضان
انه متعين فلا يجب التعيين هذا الوصف معتبرة الشارع في الودايع والمغصوب
ورد المبيع بيعا فاسدا والايمان ونحوها فان رد الوديعة والمغصوب متعين
عليه فلا يجب عليه ان يعين ان الرد رد الوديعة او المغصوب وكذا لا يجب
التعيين في رد المبيع بيعا فاسدا وكذا في الايمان ان البر واجب عليه متعينا فلا
يجب عليه التعيين انه فعله لاجل البر وكما في الغصب فانه يقول ما يضمن بالعقد
يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وان كان فيه فضل فهو على المتعدي
ان كان المثل التقريبي وهو الضمان مماثلا في الحقيقة لتلك المنافع فهو المطلوب وان لم
يكن مماثلا في الحقيقة يكون المثل التقريبي افضل من تلك المنافع لان الاعيان الباقية
خير من الاعراض الغير الباقية وهذا الفضل على المتعدي اولى من اهدار حق المظلوم اللازم
على تقديره عدم وجوب الضمان ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل
يعني ان اوجبنا الضمان لا يلزم الا اهدار كون المماثلة تامة وان لم نوجب الضمان
يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف فلا وان الكل
من هذا قلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب كالاموال كلها والصلوة والصوم
ونحوهما ووضع الضمان عن المعصوم جائز في الجملة اي عدم ايجاب الضمان في اتلاف
المعصوم جائز في الجملة كاتلاف العادل مال الباغي والحربي مال المسلم والفضل
على المتعدي غير مشروع اصلا قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم ويلزم منه اي ايجاب الفضل على المتعدي نسبة الجور ابتداء

الجور ابتداء الى صاحب الشرع المراد بالابتداء ان يكون بلا واسطة فعل العبد وفيه
احتراز عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة بدل وهو معلوم الله تعالى
والتفاوت انما يقع بعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه جور فهو منسوب فان
الى العبد اما في مسئلتنا فالتفاوت في نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم لا يماثل
المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز اما عدم الضمان فمضاف
الى عجزنا عن الدرك اي ان قلنا بعدم الضمان فانا نقول به لعجزنا عن درك المثل
فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع فهذا اولى ثم اجاب عن قوله ولان
اهدار الوصف الى آخره بقوله ولان الوصف وان قل فايت اصلا بلا بدل والاصل
وان عظم فايت الى ضمان في دار الجزاء فكان تاخيرا والاول ابطالا وتغيير ان الوصف
وهو كون المماثلة تامة يفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو
حق المغصوب منه في المثل يفوت الى بدل يصل اليه في دار الجزاء فهذا الفوت تاخير
والاول وهو فوت الوصف ابطال فالتاخير اولى وضمان العقد ثبت بالتراضي وضمان العقد قد
مع عدم المماثلة جواب عن قياس الشافعي وهو قوله ما تضمن بالعقد تضمن بالاتلاف
فالامثلة الثلثة المذكورة وهي قوله كالمسح في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان وكما في
الغصب او ردنا لترجيح القياس على القياس بكثرة اعتبار الشارع الوصف في الحكم
المذكور اما الاول فقياسنا وهو قوله مسح فلا يسن تثليثه راجح على قياسه اي الشافعي
وهو قوله ركن فيسن تثليثه لكثرة اعتبار الشارع المسح في التخفيف واما الثاني اي قياسنا فقياسنا
وهو قولنا صوم رمضان صوم متعين فلا يجب تعيينه كما في سائر المتعينات راجح على
قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء لكثرة اعتبار
الشارع التعيين في سقوط التعيين واما الثالث فقياسنا وهو ان التقدير في المثل
واجب في غصب المنافع كما في ساير العدوانات لكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع

فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله ما تضمن بالعقد أي لكثرة اعتبار الشارع الملائمة
في جميع صور قضاء الصلوات والصوم ونحوهما وجميع العدد وانات والثالث كثرة
الاصول وهو قريب من الثاني والرابع وهو العكس اي العدم عند العدم اي عدم
الحكم في جميع صور عدم الوصف كقولنا مسح اي مسح الرأس فلا يسن تكراره كمسح
الخف فانه منعكس فان كل ما ليس بمسح فانه يسن تكراره بخلاف قوله ركن لان
المضمضة متكررة وليست بركن اي الى مسح الرأس ركن وكل ما هو ركن يسن
تكراره كساير الاركان فانه غير منعكس لان عكسه ان كل ما هو ليس بركن لا يسن
تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركنين ومع ذلك يسن
تكرارهما واعلم انه انما جعل عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف عكسا لان المراد
بالعكس ما هو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلية
اذا كان الاصل كليا كما يقال كل انسان حيوان ولا ينعكس اي لا يصدق كل حيوان
انسان فاذا عرفت هذا فعدم الحكم في جميع صور عدم الوصف لازم لهذا العكس
فسماه عكسا لهذا وانما قلنا انه لازم له لان الاصل هو قولنا كلما وجد الوصف وجد
الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا الكلام لم يوجد الوصف
لم يوجد الحكم فسمي هذا عكسا وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مبيع عين فلا يشترط
قبضه اي كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كساير المبيعات المتعينة وينعكس بدل
الصرف والسلم فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه كما في الصرف والسلم فانه اولى
من قوله كل منهما مال لو قوبل بجنسه حرم الربوا الفضل اي كل من الطعامين مال
لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل وكل ما لو قوبل بجنسه حرم الفضل فانه يشترط قبضه
فانه لا ينعكس لاشتراط قبض راس مال السلم غير الربوي وذلك لان عكس
القضية المذكورة وهو قولنا كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط

لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان راس المال في السلم يشترط قبضه وان كان
مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فالمراد بغير الربوي في المتن هذا المال كالثياب
مثلا وهذا العكس هو اضعف وجوه الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فانه اذا وجد
وصفان مؤثران احدهما بحيث يعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته اغلب من
الظن بعلية ما ليس كذلك واما كونه اضعف فلان المعتبر في العلية التاثير ولا
اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل فالترجيح الى تاثير العلل وهو
الثلثة الاول اقوى من العدم عند عدمه **مسئلة** اذا تعارض وجوه الترجيح
فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح
بالوصف العارض كما تعارض جهة الفساد والصحة في صوم رمضان لم ينويه اي
لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعي ويصح عندنا وهو رجح الفساد
بكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم فالترجيح بالاكثر ترجيح بالذاتي
وذلك بالعارضي وذلك لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة
بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد
الكل واما ان يصح الكل فلا بد من ترجيح احدهما على الآخر فالشافعي رجح الفاسد
على الصحيح بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارض
لان وصف العبادة للامساك عارض لان الامساك من حيث الذات ليس بعبادة
بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو امر خارج عن الامساك ونحن نرجح الصحيح
على الفاسد بكون النية واقعة في اكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي
لان الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا اذ المراد بالوصف
الذاتي وصف يقوم بالشي بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه والوصف العارضي
وصف يقوم بالشي بحسب امر خارج عنه وذكر له امثلة اخرى فيما ذكرنا كفاية **فصل**

ومن الترجيح الفاسد الترجيح بغلبة الاشتباه كقوله اي كقول الشافعي في ابن الاخ
المشتري لا يعتق عليه لان الاخ يشبهه بوجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بوجوه كحل الزكوة
وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لان المشابهة في وصف
واحد مؤثر في الحكم المطلوب اقوى منها اي من المشابهة في الف وصف غير مؤثرة
ومنها الترجيح بكون الوصف اعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا
اذ الترجيح بالقوة وهو التاثير لا بصورته ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات
جزء اولى من ذات جزئين ولا اثر لهذا **مسئلة** يرجح بكثرة الدليل عند البعض
لغلبة الظن اي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل لان ترك الاقل
اسهل من ترك الكل والاكثر اي اذا تعارض الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن
الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين فاما ان يترك الجمع او الاكثر او الاقل وترك
الدليل خلاف الاصل فترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر لا عند ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله لهما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر فوجود الغير
وعدمه سواء وايضا القياس على الشهادة فانه لا يرجح بكثرة الشهود اجماعا فقوله
القياس عطف على قوله ان كل دليل ثم عطف على القياس قوله والاجماع على عدم
ترجيح ابن هو زوج او اخ لام في التعصيب فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال
على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على الانفراد ولو كان الترجيح بكثرة
الدليل ثابتا لكان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف خلافا لابن مسعود
في الاخير اي في ابن عم هو اخ لام فانه راجح عند ابن مسعود على ابن عم ليس كذلك
اي يستحق جميع الميراث ويحجب الآخر بخلاف الاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب
بالاخوة لام لان بهذه الجهة اي جهة الاخوة لام تابعة للاولى اي الاخوة لاب
والحظ متحد اي جنس القرابة متحد لان الاخوة لاب ولام كل منهما اخوة فيحصل بهما اي

اي بالاخوة لاب والاخوة لام هيئة اجتماعية بخلاف الاولين فيصير مجموع الاخوتين
قرابة واحدة قوية فيرجح على الاضعف فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم تبلغ حد الشهرة
فانه يحصل ح هيئة اجتماعية هذه تفريعات على عدم الترجيح بكثرة الدليل والرواة
اذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية اما اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية
يمنع التوافق على الكذب وقبل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم واعلم انا
نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاحوال وكترجيح الصحة على الفساد
بالكثرة في صوم غير مبيت ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة
ولنا في ذلك فرق دقيق وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية
ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع فانها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل
بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر بهذا المثال
فان كل امر منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب ونحوها فان الاكثر فيه راجح على
الاقل وكل امر منوط بكل واحد كالمصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب القليل فيها
بل واحد قوي يغلب الالف من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها
دليل قوة تاثير الوصف فهي راجعة الى القوة فيعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان
كل دليل هو مؤثر بنفسه بلا مدخل لوجود الآخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد
لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التي هي في الصوم فان هذا الحكم متعلق
بالاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول هذا هو الاصل فاحكم وفرع
عليه الفروع وقوله ولا القياس بقياس آخر عطف على الضمير المرفوع في قوله ولا
يرجح ومعناه انه اذا كانت العلة في احدهما مغايرة للعلة في الآخر لكنهما اديا الى حكم
واحد كما ان علة الربوا عند الشافعي الطعم وعند مالك الطعم والادخار فكل واحد
من التعليلين يوجب حرمة بيع حفنة من الحنطة بحفنتين منها اما اذا كان العلة

فيهما شبها واحدا لكن المقيس عليه متعدد فانه ح لا يكون قياسات بل قياسا واحدا
مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح ولا الحديث لحديث اخر وعلى هذا الكل ما يصلح
علة لا يصلح مرجحا وكذا ان جرح احدهما جراحة والاخر عشرا فالدية نصفان وكذا الشفعة
بشقصين متفاوتين والشافعي لا يرجح صاحب الكثير ايضا بمعنى ان يكون هو المستحق
دون الاخر ولكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد
فتكون حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها المراد بالعلة هنا العلة الفاعلية
وهي التي يحصل المعلول بها فان المعلول غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف
العلة المادية وهي التي يحصل المعلول منها فالمعلول متولد منها وينقسم عليها كالولد
والثمر واستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوع بها بل هو ثابت بها لا منها
فلا ينقسم عليها **باب الاجتهاد** شرطه ان يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا
واقسامه المذكورة وعلم السنة متنا وسندا ووجوه القياس كما ذكرنا وحكمه غلبة
الظن على احتمال الخطاء فالمجتهد عندنا يخطي ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد
مصيب وهذا بناء على ان عندنا في كل حادثة حكم معين عند الله تعالى وعندهم
لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فاذا اجتهد واتى حادثة فالحكم عند الله
في حق كل واحد مجتهد لهم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولولا تعدد الحقوق
يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كالاجتهاد في القبلة فان القبلة جهة التحري
حتى ان المخطي يخرج عن عهدة الصلوة واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين
جائز كما كان في ارسال رسولين على قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم متساوي
الحقوق لان دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد منها احق لانها
لو استوت لا اصيب بمجرد الاختيار ويسقط الاجتهاد وفيه نظر لانه قبل الاجتهاد
لا نعلم ان جميع الاجتهاد متفق على شيء واحد فيكون الحق واحدا او يختلف فيكون الحق

متعددا ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله عم ان اصبت فلك
عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين
وللمخطي واحدا وقال ابن مسعود وان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن
الشيطان ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص وان ورد نصان صيغة في
حادثة لا يتعدد الحق اتفاقا فكيف اذا وردا معنى اي كيف يتعدد الحق اذا ورد نصان
نظيره حلي النساء فانا نقول بوجوب الزكوة فيها قياسا على المضروب والشافعي بعدم
وجوب الزكوة قياسا على الثياب فان كلا منهما مصروف الى الحاجة فمعنى القياس
ان النص الوارد في المقيس عليه وارد في المقيس معنى وان لم يكن واردا صريحا
فلو كان النصان واردين فيه صريحا كان الحق واحدا لانه لا تعارض في ادلة
الشرع فيكون احدهما منسوخا والآخر ناسخا فاذا كان النصان وهما النص الوارد
في المضروب والنص الوارد في الثياب واردين في الحلي من حيث المعنى لا بد لان
على حقية مدلولي كل منهما اذ دلالتهما معنى لا يزيد على دلالتهما صريحا ولو وجد دلالتهما
صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا وجد دلالتهما معنى بالطريق الاولى
ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع وكذا بالنسبة الى قومين في شريعتنا والتكليف
بالاجتهاد ويفيد جواب عن قول المعتزلة ان المجتهدين كلفوا لانه ان اخطأ فهو
مصيب نظرا الى الدليل وله الاجر واما مسئلة القبلة فان فساد صلوة من
خالف الامام عالما حاله يدل على مذهبنا فاما عدم اعادة المخطي للكعبة فلانها غير
مقصودة لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى فاقيم غلبة
الظن اصابتها مقام اصابتها ثم اختلف علماؤنا رحمهم الله في المخطي فعند البعض هو
مخطي ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما روينا عن اطلاق
الخطاء في الحديث ولقوله عم في اسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق

لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر هذا هو المقول لقوله عم
فدل هذا الحديث على ان المخطي مخطي ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا
من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد قرر هذا الحديث وقصته في الركن
الثاني في السنة وعند البعض مصيب ابتداء مخطي انتهاء وهذا ما قال ابو حنيفة رحمه الله
كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فاذا كان الحق عند الله واحدا لا بد ان كل مجتهد
مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا
لشرائطه واركانه فيكون آتيا بما كلف به من الاعتبار وليس في وسعه اقامة الدليل
القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله حقا شرعيا البتة لقوله تعالى ففهمناها سليمان الآية
فسمي عمل كليهما حكما وعلما لكن سليمان عم خص باصابة المطلوب وتخصيص الام يدل
على هذا ايضا اي على انه مصيب من وجه دون وجه آخر فاما قوله لولا كتاب من الله
سبق فان الحكم في الاسارى من قبل كان اما القتل او المن ورخص النبي عم بالفداء ايضا
فلولا الكتاب السابق باباحة الفداء وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك العزيمة فنزول
العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كان واقعا فلا
يستحقون العذاب بسبب الخطا في الاجتهاد بعد سبق الكتاب والمخطي في الاجتهاد
لا يعاتب الا ان يكون الطريق الصواب بينا **القسم الثاني من الكتاب** في الحكم وهو يفتقر الى
الحاكم وهو الله تعالى لا العقل على ما مر في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه
وهو المكلف ونورد الابحاث في ثلثة ابواب **الباب الاول في الحكم** اعلم اني اخترعت
تقسيما حاصرا على وفق مذهبنا وعلى ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام المتفرقة وهو قسمان
اما ان لا يكون حكما بتعلق شيء بشيء آخر او يكون كالحكم بان هذا ركن ذلك او سبب له
او نحوه اعلم ان المراد تعلق زائد على التعلق بالحاكم والمحكوم به ككون الشيء ركنا او علة
او شرطا فان هذا التعلق حاصل في جميع الاحكام اما القسم الاول فاما ان يكون صفة

صفة لفعل المكلف كالوجوب والحرمة وامثالهما فانها صفات لفعل المكلف او اثرا له
الثاني كالملك فان الملك هو اثر لفعل المكلف وما يتعلق به كملك المتعة وملك المنافع
وثبوت الدين في الذمة والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا
او الاخروية فان صحة العبادة كونها بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا
اوليا انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو
المقصود الاخروي لكنه غير معتبر في مفهومه اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث
لو اتي به يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي
وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه اما الاول اي الذي يعتبر فيه
المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات
الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة وكونه
بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه الايصال
اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم في المعاملات احكام منها الانعقاد وهو ارتباط
اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك مثلا
فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه واما الثاني اي ما يعتبر
فيه المقاصد الاخروية فاما ان يكون حكما اصليا اي غير مبني على اعذار العباد او لا يكون
اما الاول وهو الحكم الاصلي فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه اي منع الترك
فان كان هذا اي كون الفعل اولى مع منع الترك بدليل قطعي فالفعل فرض وبظني
واجب وبلا منعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب
وان كان على العكس اي ان كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام وبلا
منعه فمكروه اي مكروه كراهة تنزيه ثم منع الفعل ان كان بظني فمكروه كراهة تحريم
وبقطعي فحرام عند محمد واما عند ابي حنيفة وابو يوسف ان المكروه ان كان الى الحرام

اقرب فكراهة تحريم وان كان الى الحلال اقرب فكراهة تنزيه وان استويا فمباح
فالفرض لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما فلا يكفر بل يفسق
ان استخف باخبار الآحاد اما مؤولا فلا ويعاقب تاركهما اى تارك الفرض والواجب
الا ان يعفو الله والشافعي لم يفرق بين الواجب والفرض والتفاوت بين الكتاب
وخبر الواحد في ان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك يوجب التفاوت
بين مدلولهما فيكون الحكم الذي دل عليه محكم الكتاب ثابتا يقينيا والحكم الذي دل
عليه محكم خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا
اى الاعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون الفعل اولى من الترك
مع منع الترك اعم من ان يكون هذا المعنى بالقطعي او الظني فيصح ان يقال صلوة الفجر
واجبة والسنة نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة والاذان
والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسير النبي عم في لباسه وقعوده
وقيامه والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبي عم عند الشافعي وعندنا يقع على غيره ايضا
فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين والنفل يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهو دون
سنن الزوائد وهو الضمير يرجع الى النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي لانه مخير فيما
لم يفعل بعد فله ابطال ما اداه تبعا وعندنا يلزم اى النفل بالشروع لقوله تعالى ولا تبطلوا
اعمالكم ولان ما اداه صار لله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل اليها اى الى صيانة ما
اداه الا بلزوم الباقي فالترجيح بالمؤدي اولى من العكس لان العبادة مما يحتاط
فيها ولا وجب صيانة ما صار لله تعالى تسمية وهو النذر فما صار فعلا اولى اى صيانة ما
صار لله تعالى فعلا اولى بالوجوب وقوله فعلا نصب على التمييز وكذا قوله تسمية ويجوز
ان ينتصب تسمية وفعلا على الحال تقديره حال كونه مسمى وحال كونه مفعولا والحرام
يعاقب على فعله وهو اما حرام لعينه اى منشأ الحرمة عين ذلك الشيء كشرب الخمر

الخمر واكل الميتة ونحوهما واما حرام لغيره كاكل مال الغير والحرمة هنا ملاقية لنفس الفعل
لكن المحل قابل له وفي الاول اى الحرام لعينه قد خرج المحل عن قبوله الفعل فعدم الفعل
لعدم المحل فيكون المحل هناك اى في الحرام لعينه اصلا والفعل تبعا فنسب الحرمة الى
المحل ليدل على عدم صلاحيته للفعل لا انه اطلق المحل ويقصد به الحال كما في الحرام لغيره
ففي الحرام لغيره اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اى
اكله حرام واذا قيل الميتة حرام معناه انها منشأ الحرمة لا انها ذكر المحل وقصد
الحال فالمجاز ثمة في المسند اليه وهنا في المسند وهو قوله حرام اذا اريد منشأ الحرمة
والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو
الى الحرمة اقرب وعند محمد لا بل هذا الاشارة ترجع الى المكروه كراهة تحريم حرام
لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض واما الثاني المراد بالثاني ان لا يكون حكما
اصليا اى يكون مبنيا على اعذار العباد فيسمى رخصة وما وقع من القسم الاول
اى الذي هو حكم اصلي في مقابلتها اى في مقابلة الرخصة يسمى عزيمة وهي اما فرض
الضمير يرجع الى العزيمة او واجب او سنة او نفل لا غير والرخصة اربعة انواع نوعان
من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم في
المجازية من الآخر اى نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما احق بكونه رخصة من الآخر
ونوعان مطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم في المجازية اى ابعد من
حقيقة الرخصة من الآخر اما الاول اى الذي هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة
من الآخر فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها اى بالقطع والقتل
فان حرمة الكفر قائمة ابدا لان المحرم للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الايمان
قائم فيكون حرمة الكفر قائمة ايضا ابدا لكن حقه اى حق العبد يفوت صورة ومعنى
وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجري على لسانه

وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة لله في دينه فاولى وكذا الامر بالمعروف واكل
مال الغير والافطار ونحوه من العبادات اي اذا اكره على اكل مال الغير او على الافطار
في رمضان او اكره على ترك الصلوة ونحوها ففي هذه الصور له ان يعمل بالرخصة حقيقة
لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه فاولى والثاني اي الذي هو رخصة حقيقة لكن
الاول احق منه بكونه رخصة ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر
فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر قايم لكن حرمة الافطار غير قايمة رخص بناء
على تراخي حكمه فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة
من ايام اخر والعزيمة اولى عندنا لقيام السبب ولان في العزيمة نوع يسر لموافقة
المسلمين هذا دليل آخر على ان العزيمة اولى وتقريره ان العمل بالرخصة وترك العزيمة
انما شرع لليسر واليسر حاصل في العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب مختص بالعزيمة
ومتضمن ليسر مختص بالرخصة فالاخذ بها اولى الا ان يضعفه فليس له بذل نفسه
لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول اي الا ان يضعف الصوم الصايم وهو
استثناء من قوله والعزيمة اولى وانما قلنا ان الاول احق بكونه رخصة من الثاني
لان في الثاني وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون
في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمة
قايمان فالحكم الاصلي فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون الاستباحة الكفر حكما اصليا
اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة والثالث اي الذي هو رخصة مجازا وهو اتم
في المجازية وابعد عن الحقيقة من الآخر ما وضع عنا من الاصر والاغلال يسمى رخصة
مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا والرابع اي الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب
من حقيقة الرخصة من الثالث ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث انه سقط
كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث

الثالث كقول الراوي رخص في السلم فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا وهذا حكم
مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ومشروعا وكذا اكل الميتة وشرب
الخمر ضرورة فان حرمتهما ساقطة ههنا اي في حال الضرورة مع كونها ثابتة في الجملة
لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة فالفرق بين هذا وبين الثاني ان
المحرم قايم في الثاني اما ههنا فالمحرم غير قايم حال الضرورة لقوله تعالى وقد فصل لكم ما
حرم عليكم الا ما اضطررتم فالنص ليس بمحرم في حال الضرورة ولان الحرمة لصيانة
عقله ولا صيانة عند فوت النفس وكذا صلوة المسافر رخصة اسقاط لقوله عم ان
هذه صدقة الحديث روي عن عمر انه قال انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال عم ان
هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وانما سال عمر لان القصر متعلق
بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة
ان خفتم وبهذه الآية دليل على ان التعليق بالشرط لا يدل على العدم عند عدم
الشرط وكذا سوال عمر دليل عليه ايضا لانه لو كان دالا على عدم الحكم لما سال عمر رض
ولكان عالما بهذا لانه من اهل اللسان وارباب الفصاحة والبيان والتصدق
بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد وان كان اي التصدق ممن لا يلزم
طاعته كولي القصاص فههنا اولى اي في صورة يكون التصدق ممن يلزم طاعته
وهو الله تعالى اولى ان يكون اسقاطا لا يحتمل الرد ولان الخيار انما يثبت للعبد
اذا تضمن رفقا كما في الكفارة هذا دليل آخر على ان صلوة المسافر رخصة اسقاط
وهو عطف على قوله لقوله عم والرفق ههنا متعين في القصر فلا يثبت الخيار فيكون
الرخصة رخصة اسقاط اما صوم المسافر وافطاره فكل منهما يتضمن رفقا ومشقة
فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين اسهل وفي غير رمضان اشق فالتخيير يفيد
فان قيل اكمال الصلوة ان كان اشق فثوابه اكمل فيفيد التخيير قلنا الثواب الذي يكون

باداء الفرض مساوفيهما واما القسم الثاني من الحكم وهو الذي يكون حكما بتعلق
شيء بشيء آخر فالشيء المتعلق ان كان داخلا في الآخر فهو ركن والا فان كان
مؤثرا فيه على ما ذكرنا في القياس فعلة والا فان كان موصولا اليه في الجملة فسبب والا
فان توقف عليه وجوده فشرط والا فلا اقل من ان يدل على وجوده فعلامة فاما
الركن فما يقوم به الشيء وقد شنع بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن
زايد والتصديق ركن اصلي فانه ان كان اي الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفاء
المركب كما ينتفي العشرة بانتفاء الواحد فنقول الركن الزايد شيء اعتبره الشارع في وجود
المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا
حكما وقولهم للاكثر حكم الكل من هذه الباب وهذا نظير اعضاء الانسان فان الراس
ركن ينتفي الانسان بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن ينتقص واما العلة
فاما علة اسما ومعنى وحكما اي يضاف الحكم اليها بهذا التفسير العلة حكما كالبيع المطلق
للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فعندنا هي مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق
بعض مشايخنا رحمهم الله بينهما اي بين الشرعية والعقلية فقالوا المعلول يقارن العلة
العقلية ويتاخر عن الشرعية واما اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتي واما اسما ومعنى
كالبيع الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث ان الملك يضاف اليه علة اسما ومن حيث
انه مؤثر في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا ان
الخيار يدخل على الحكم فقط في آخر فصل مفهوم المخالفة ودلالة كونه علة لا سببا ان
المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب وكالاجارة حتى صح تعجيل الاجرة فنوع
على انه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست علة
حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة معدوما متراخيا عن العقد
فلا يكون علة حكما لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت

اسما وهو مؤثرة فيه بعد التعقيب العلة
معنى ولا يتراخى الحكم عنها بعد التعقيب العلة
ح

وقت مستقبل كما اذا قال في رجب اجرت الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من
غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع حتى
يكون الزوايد الحاصلة في زمان التوقف للمشتري فهو علة غير مشابهة بالاسباب
بخلاف الاجارة وانما تشبه الاسباب لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه
وبين الحكم العلة فالعلة التي يتراخى عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة
يكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها
ثبت من اوله ولم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا يكون مشابهة للسبب وكذا
كل ايجاب مضاف نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب
وكذا النصاب حتى يوجب صحة الاداء فيتبين بعد الحول انه كان زكوة لانه في اول
الحول علة اسما للاضافة اليه ومعنى لكونه مؤثرا لان الغنى يوجب مواساة الفقراء
وليس علة حكما لتراخي الحكم عنه لكنه مشابه بالاسباب لان الحكم متراخ الى وجود
النماء ولو لم يكن متراخيا اليه كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب
ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس علة
حقيقة لان النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف قايم بالمال فلا يصح ان يكون النماء
تمام المؤثر بل تمام المؤثر النامي ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان
علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لكن النماء وصف قايم بالمال له شبه العلية
لترتب الحكم عليه ولو كان النماء سببا مستقلا بنفسه هو علة حقيقة لكان النصاب سببا
حقيقيا فاذا كان للنماء شبهة العلية لكان للنصاب شبهة السببية وكذا مرض الموت
والجرح فانه يتراخى حكمه الى السراية وكذا الرمي والتزكية عند ابي حنيفة حتى اذا رجع
ضمن وكذا كل ما هو علة العلة كشراء القريب فان كل ذلك علة اسما ومعنى لا حكما لكنه
يشبه الاسباب وعلة العلة انما تشبه السبب من حيث انه لا يتخلل بينها وبين الحكم واسطة

واعلم ان الامام فخر الاسلام اورد للعلة اسما ومعنى لا حكما عدة امثلة منها البيع
الموقوف والبيع بالخيار فهما علتان اسما ومعنى لا حكما وهما لا يشابهان الاسباب
ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب ومرض الموت او الجرح وقد صرح
في هذه الامور انها علة اسما ومعنى لا حكما لكنه تشبه الاسباب ومنها علة العلة
كشرى القريب فان الشراء علة الملك والملك علة العتق وقد صرح فيها انها علة
تشبه الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى لا حكما والظاهر ان شراء القريب
ليس علة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ عنه وانما يشابه الاسباب لتوسط
العلة وهو الملك فقد جعل الامام فخر الاسلام العلة المشابه بالسبب قسما آخر لكني
لم اجعل كذلك لانها لم تخرج من الاقسام السبعة التي تنحصر العلة فيها وذلك لانه
ان لم توجد الاضافة ولا التاثير ولا الترتيب لا يوجد العلية اصلا وان وجد احدها
منفردا تحصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين الاثنين منها فثلثة اقسام آخر
وان وجد الاجتماع بين الثلثة فقسم آخر فحصل سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة
ان العلة اسما ومعنى لا حكما قد توجد مع مشابهتها السبب كالاجارة ونحوها وقد
توجد بدونها كالبيع الموقوف وقد توجد مشابهة السبب بدونها اي بدون العلة
اسما ومعنى كشراء القريب والظن ان شراء القريب علة اسما ومعنى حكما لكنه يشابه
السبب واما ماله شبهة العلية كجزء العلة فيثبت به ما يثبت بالشبهة كربوا النسيئة
يثبت باحد الوصفين وهو اما القدر او الجنس واما معنى وحكما كالجزء الاخير من العلة
كالقرابة والملك للعتق فاذا تاخر الملك يثبت الحكم به اي العتق بالملك فانه جزء الاخير
للعلة فيثبت الحكم به حتى تصح نية الكفارة عند الشراء فان نية الكفارة تعتبر عنده
الاعتاق فتعتبر النية عند الشراء ويضمن اذا كان شريكا عندهما اي عند الصاحبين رحمهما الله ولا يضمن
عند ابي حنيفة رحمه الله والخلاف فيما اشترياه معا اما اذا اشترى الاجنبي نصيبه ثم القريب يضمن

يضمن بالاتفاق والفرق لابي حنيفة ان في الاول رضي الاجنبي بفساد نصيبه حيث
اشترى القريب ولا يعتبر جهله وفي الثاني لم يرض وان تاخر القرابة يثبت بها اي
يثبت العتق بالقرابة حتى يضمن مدعي القرابة ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن كما
اذا ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه قريب بخلاف الشهادة اي اذا شهد واحد ثم
واحد لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فاذا رجع يضمن النصف
فان الحكم يثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع بهما واما اسما وحكما وهي
اما باقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه كالسفر والمرض فانهما اقيما مقام
المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء المفاصل والمس والنكاح مقام الوطي اي
المس والنكاح يقومان مقام الوطي في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة اما في الثلثة
الاول فلم يذكر في المتن المدعو اليه للظهور او باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر
عن المحبة مقامها في قوله ان احببتني فانت كذا والطهر مقام الحاجة في اباحة
الطلاق واستحداث الملك مقام الشغل في الاستبراء والداعي الى ذلك اي السبب
المفضي لاقامة الداعي مقام المدعو اليه والدليل مقام المدلول احد الامور الثلثة
المذكورة في المتن اما دفع الضرورة كما في ان احببتني وكما في الاستبراء واما الاحتياط
كما في تحريم الدواعي للجماع في المحرمات والعبادات واما دفع الحرج كالسفر والطهر والخفاء
الختانين والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة ان في دفع الضرورة لا يمكن
الوقوف على ذلك الشيء كالمحبة فان وقوف الغير عليها محال فالضرورة داعية الى
اقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة واما المشقة في السفر والانزال في التقاء الختانين
فان الوقوف عليهما ممكن لكن في اضافة الحكم اليهما حرج لخفائهما وبالتقسيم العقلي
بقي قسمان علة معنى فقط وعلة حكما فقط ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى
وحكما لا اسما يكون الجزء الاول علة معنى لا اسما وحكما فالقسم الذي ذكرناه هو

ماله شبهة العلة كجزء العلة يكون بهذا القسم بعينه والعلة اسما وحكما ان كان مركبة
فالجزء الاخير علة حكما فقط كما له واى مثلا ان كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير
علة حكما لا اسما ومعنى وايضا لما ارادوا بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط كدخول
الدار مثلا علة حكما واما السبب فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان
كانت مضافة اليه اى ان كانت العلة مضافة الى السبب كوطئ الدابة شيئا فانه علة
كهلاكه وهذه العلة مضافة الى سوقها وهو السبب فالسبب في معنى العلة فيضاف الحكم
اليه فيجب الدية بسوق الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص اذا رجع لا القصاص
عندنا اى لا يجب القصاص عندنا على الشاهد اذا شهد ان زيدا قتل عمرا فاقتص ثم
رجع الشاهد لانه جزء المباشرة وشهادته انما صارت قتلا بحكم القاضي واختيار الولي
وان لم تكن مضافة اليه اى العلة مضافة الى السبب نحو ان تكون العلة فعلا اختياريا
فسبب حقيقي لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك في الغنيمة الدال على مال السرقة
وعلى حصن في دار الحرب اى لا يضمن الدال على مال السرقة السارق ولا يشترك
في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب لانه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل
فاعل مختار وهو السارق في فصل السرقة والغازي في الدلالة على الحصن فتنقطع
بهذه العلة نسبة الحكم الى السبب ولا اجنبي اى ولا يضمن قيمة الولد اجنبي قال
لاحد تزوج بهذه المرأة فانها حرة ففعل واستولدها فاذا هي امة لا يضمن قيمة الولد
بخلاف ما زوجها الوكيل والولي على هذا الشرط ولا يلزم ان المودع والمحرم اذا
دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان لان المودع انما يضمن بترك
الحفظ الذي التزمه والمحرم بازالة الامن اذا تقررت باتصالها الى القتل اى تقررت
ازالة الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان المحرم انما يضمن بازالة الامن ورد عليه
انه ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن

يضمن بازالة الامن اذا تقررت بكونها مفضية الى القتل اذ قبل الافضاء لم يصر سببا
للهلاك فلا يضمن ثم اقام الدليل على ان ازالة الامن سبب للضمان بقوله
فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم اى اذا دل رجل سارقا
على مال المسلم لا يضمن لان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن ايدي الناس فدلالته
لا يكون ازالة الامن وصيد الحرم اى اذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن لان كونه
محفوظا ليس لاجل البعد عن الناس بل لكونه في الحرم ومن دفع الى صبي سكينا
ليمسكه للدافع فوجاء به نفسه لا يضمن لانه تخلل بين السبب ودفع السكين الى الصبي
وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه وان سقط عن يده فجرحه
ضمن لانه لم يتخلل هناك فعل فاعل مختار فيضاف الحكم الى السبب وهو الدفع ومنه
اى من السبب ما هو سبب مجازا كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة فالمعلقة صفة
للتطليق والاعتاق والنذر نحو ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت فعبده
حر ان دخلت فلله عليه كذا الجزاء متعلق بقوله ما هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق
والعتق ولزوم المنذور لانها ربما لا توصل اليه لان الشرط معدوم على خطر الوجود
اى لان هذه الامور المعلقة ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا
مجازا وكاليمين بالله للكفارة اى سبب للكفارة مجازا لانها اى اليمين للبر فلا توصل
الى الكفارة اذ الكفارة تجب عند الحنث فلا يكون اليمين موصلة الى الكفارة فلا
يكون اليمين سببا لها حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد الشرط تصير الايجاب اى في صورة
تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط يصير الايجاب السابق علة حقيقة بخلاف
اليمين للكفارة فان الحنث علتها وعند الشافعي هي اسباب في معنى العلل حتى ابطل
التعليق بالملك اى ان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبد ان ملكتك
فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال قبل الحنث

جواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب
وهو النصاب ثم عندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة بهذا الكلام متصل بقوله ومنه ما هو
سبب مجازا وهذا ايضا يبين في ان التنجيز هل يبطل التعليق ام لا فعند زفر لا لانه لما
لم يكن الملك والمحل عند وجود الشرط قطعي الوجود لم يصح التعليق شرطا وجودهما
في الحال ليترجح جانب الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله
زوال المحل صورة المسئلة اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال
لها انت طالق ثلثا فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار
لا يقع الطلاق وعند زفر لا يبطل التعليق يقع الطلاق هو يقول شرط صحة التعليق
وجود الملك عند وجود الشرط لا عند التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان
وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك فاما التعليق فلا افتقار له الى الملك
حال التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعي الوجود
عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت
طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل
بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال
التعليق صح التعليق ثم لا يبطله زوال الملك فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال
المحل ايضا والمراد بزوال المحل وقوع الطلاق الثلث في قوله تعالى فان طلقها فلا تحل
له من بعد حتى تنكح زوجا غيره قلنا اليمين شرعت للبر فلا بد من ان يكون البر
مضمونا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال فلا بد من المحل فانه اذا قال
ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان لا تدخل الدار لانها ان دخلت
يترتب عليه هذا الامر المخوف اي الجزاء فيكون الجزاء وهو وقوع الطلاق مانعا من
تفويت البر كالضمان يكون مانعا من الغصب فالمراد بكون البر مضمونا بهذا فيبطله

زوال

زوال المحل لا زوال الملك اي يبطل التعليق زوال المحل وهو ان يقع الثلث لا زوال
الملك وهو ان يقع ما دون الثلث لانه يمكن له الرجوع اليها فالحاصل ان قوله ان
دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصرا
على الطلقات التي يملكها بهذا النكاح اما الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلث فامرها
اجنبية عن التزوج في تلك الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلث فاما التعليق بالملك
فان البر فيه مضمون لوجود الملك عند وجود الشرط فيه بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة
الثبوت قبلها فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة ليكون البر مضمونا والمراد بتلك الشبهة
ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال ليكون البر مضمونا واعلم
ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل الامر فسبب الوجوب
للايمان حدوث العالم ولما كان هذا السبب في الافاق والانفس موجودا دائما صح
ايمان الصبي وان لم يخاطب به وللصلوة الوقت على ما مر وللزكوة ملك المال اعلم
انه ورد على سببية ذلك الوصف وهو ان الوجوب يتكرر بالحول فيجب ان يكون الحول
سببا الا انه فلدفع هذا الاشكال قال الا ان الغنى لا يكمل الا بمال نام والنماء
بالزمان فاقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب
بتكرر المال تقديرا وللصوم ايام شهر رمضان كل يوم لصومه وللصدقة الفطر
رأس يمونه ويلي عليه واما الفطر شرطها لقوله عم ادوا عمن تمونون وعن [illegible]
الحكم عن السبب اولان يجب عليه فيؤدي عنه كما في العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب
على العبد والصبي والفقير والكافر فثبت الاول وايضا يتضاعف الواجب بتضاعف
الرأس والاضافة الى الفطر لمعارضته الاضافة الى الرأس وهي تحتمل الاستعارة ايضا بخلاف
الوجوب هذا جواب سؤال وهو ان الاضافة آية السببية والصدقة تضاف الى الفطر
فيدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة تضاف الى الرأس ايضا فاذا تعارضا

تساقطا ونحن نتمسك على سببية الرأس بالتضاعف فهذا الدليل اقوى من
الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا فهذا المجاز لا يجري في التضاعف
وايضا وصف المؤنة اي في قوله عم ادوا عمن تمونون يرجح سببية الرأس وللحج البيت
واما الوقت والاستطاعة فشرط وللعشر اي للارض النامية بحقيقة الخارج
وهذا الاعتبار هو مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو تبع للارض حال عن الخارج
عبادة اي العشر عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة فانها جزء من النصاب وكذا
الخراج اي سببه الارض النامية الا ان النماء معتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة
باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة لان
الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة ولذلك لم يجتمعا
عندنا اي لاجل ثبوت وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة في الخراج
لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافا للشافعي رح وللطهارة ارادة الصلوة والحدث
شرط وللحدود والعقوبات ما نسبت اليه من سرقة وقتل وللكفارات ما نسب اليه من
امر دائر بين الحظر والاباحة ولشرعية المعاملات البقاء المقدر اي للعالم والاختصاص
الشرعية النص في المشروعية كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم ان ما يترتب عليه الحكم
ان كان شيئا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة
يختص باسم السبب فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو
علة ويطلق عليه اسم السبب مجازا وان لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة
فان العقل لا يدرك تأثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض
من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تأثيره كما ذكرنا
في القياس يختص باسم العلة واما الشرط فهو اما شرط محض وهو حقيقي كالشهود
للنكاح والوضوء للصلوة او جعلي وهو بكلمة الشرط او دلالة كالمرأة التي

ان تزوجها

ان تزوجها طالق وقد مر ان اثر التعليق عندنا في منع العلية وعنده منع الحكم واما شرط
في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة تصلح لان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه كما اذا رجع
شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن اليمين فقط كما اذا رجع
السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار كما اذا شهد شاهدان ان الزوج خير امرأته
واخران بان المرأة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان
يضمن شهود الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة فان قال ان كان قيد
عبده عشرة ارطال فهو حر ثم قال فان حله احد فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة ارطال
فقضى القاضي بعتقه ثم حله فاذا هو ثمانية يضمنان عند ابي حنيفة لان القضاء بالعتق
ينفذ باطنا عنده وهو العلة لا يصلح لضمان العتق لان العلة قضاء القاضي وانها لا
يصلح للضمان لكونه غير متعد فانه بناه على شهادة شاهدين بخلاف رجوع الفريقين
اي شهود اليمين وشهود الشرط فان العلة تصلح للضمان لانها اثبت العتق بطريق
التعدي وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن فيعتق بحل القيد
وكذا حافر البئر عطف على المثالين المذكورين وهما رجوع شهود الشرط ومسئلة
القيد وتشبيه بهما فان هناك شرطا لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو
الحفر لان علة السقوط هو الثقل لكن الارض مانع من السقوط فازالة المانع صارت شرطا للسقوط
ثم بين ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها بقوله فان الثقل علة للسقوط
وهو امر طبيعي والمشي مباح فلا يصلح لاضافة الحكم فيضاف الى الشرط لان صاحب الشرط
متعد لان الضمان فيما اذا حفر في غير ملكه بخلاف ما اذا وقع بنفسه واما وضع الحجر و
اشراع الجناح وبناء الحائط المائل بعد الاشهاد فمن قبيل الاسباب واما شرط له حكم السبب
وهو شرط اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه كما اذا فتح قيد عبد الغير فابق
لا يضمن عندنا فان الحل سابق الاباق الذي هو علة التلف صار كالسبب فانه متقدم

عن صورة العلة والشروط التي فرضها وكذا اذا فتح باب قفص او اصطبل خلافا لمحمد
ان فعل الطير والبهيمة هدر فاذا خرجا على فور الفتح وجب الضمان كما في سيلان
مائع الزق فان النفار طبيعي للطير كالسيلان للمائع ولهما انه هدر في اثبات الحكم لا في
قطعه عن الغير كالكلب يميل عن سنن الارسال واذا قال المولى سقط وقال الكافر
سقط بنفسه فالقول له اي للكافر لانه يدعي صلاحية العلة للاضافة وقطع الاضافة عن
الشرط فهو يتمسك بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب آخر لان الجراحة علة
واما شرط اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما وجودا شرط
اسما لا حكما حتى اذا وجد الاول في الملك لا الثاني لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر
صورته ان يقول ان دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق فابانها فدخلت
احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا لان الملك شرط عند وجود
الشرط لصحة الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط عند الثاني لا الاول واما علامة فقد ذكره ومن
نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط ما يمتنع لانعقاد العلة الى ان يوجد هو ووجوده متأخر
عن وجود صورة العلة عن ذاتها كدخول الدار مثلا وهنا علة الزنا لا يتوقف على احصان
يحدث متأخرا اقول ما ذكره ان الشرط اما متأخر عن صورة العلة يمنع العلة الى ان
يوجد هو نفي الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات
ونحوهما كالوضوء للصلوة وطهارة الثوب والمكان والبدن لها فالشرط التعليقي متأخر
عن صورة العلة اما الحقيقي فلا يجب تأخره عن وجود العلة كالعقل والوضوء ونحوهما فيجوز
الاحصان متقدما فلا يدل على انه ليس بشرط هذا الاشكال اختلج في خاطري والجواب عنه ان
الشرط اما تعليقي واما حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يكون الشرط متأخرا عن العلة
كحفر البئر وقطع حبل القنديل والآخر ان يكون متقدما كالوضوء للصلوة والعقل للتصرفات
فاما ما تأخر فاقوى مما هو متقدم لان الحكم مقارن للشرط الذي هو متأخر عن صورة العلة

فيضاف

فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم فانه
هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة ويسمى عنده الشرط علامة واذا لم يكن الحكم مضافا
اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن ان يثبت بشهادة الرجال والنساء مع انه لا يثبت العلة
وهو الزنا بهذه الشهادة ولما كان لي تطرق في كون الاحصان علامة لا شرطا في
معنى العلة قلت ثم كان الاحصان علامة لا شرطا اي على تقدير كونه علامة لا شرطا في
معنى العلة يثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان يثبت ايضا بشهادة الكافرين
اذا شهدا على عبد مسلم زنا ومولاه كافر انه اعتقه اي لما ذكرنا ان الاحصان يثبت بشهادة
الرجال مع النساء مع ان الزنا لا يثبت بها ينبغي ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين
ايضا اذا شهدا على عبد مسلم زنا بان مولاه اعتقه والحال ان مولاه كافر فيكون الشهادة
على المولى الكافر فتقبل فيثبت عتقه وحريته من شرائط الاحصان فيثبت احصانه
بشهادة الكافرين قلنا بشهادة النساء خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه اي
في عدم القبول فان العقوبات لا يثبت بشهادة الرجال مع النساء فانها لا يثبت العقوبة وهنا
لا يثبتها لان الاحصان ليس الا علامة لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه وهو تكذيبه
ورفع انكاره وهي تصلح لذلك اي شهادة الرجال مع النساء تصلح للضرر على المشهود
عليه ونحو المسلم وشهادة الكافرين بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهي تتضمن ضررا
بالمسلم اي شهادة الكافر تتضمن في هذه الصورة ضررا بالمسلم وهو العبد الذي
اثبتوا حريته ليثبت عليه الرجم فلا تصلح لذلك اي لا تصلح شهادة الكافرين للاضرار بالمسلم
وهو ما ذكرنا من تكذيبه ورفع انكاره وعلى هذا اي بناء على ان العلامة يثبت
في حكم العلة فيجوز ان يثبت بما لا يثبت به العلة قالا ان شهادة القابلة على الولادة
تقبل من غير فراش اي في المبتوتة والمتوفى عنها زوجها ولا حبل ظاهر ولا اقرار به عطفا
قوله ولا حبل اي ولا اقرار الزوج بالحبل لانه لم يوجد ههنا اي في شهادة القابلة الا التعيين

الولادة وهي مقبولة فيه اي شهادة القابلة مقبولة في تعيين الولد فاما النسب فانما
يثبت بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة للعلوق السابق وعند ابي حنيفة رح لا يقبل لانه
اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فيشترط لاثباتها كمال الحجة بخلاف
ما اذا وجد احد الثلثة وهو اما الفراش او الحبل الظاهر واما اقرار الزوج بالحبل واذا
علق بالولادة الطلاق يقبل شهادة امراة عليها في حقه اي في حق الطلاق عندهما لانه
لما ثبت في نفس الولادة ثبت ما كان تبعا لها لا عند ابي حنيفة رح لان الولادة شرط للطلاق
فيتعلق بها الوجود فيشترط لاثباته اي لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات حكمه وهو
الطلاق كما في العلة فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها على ان هذه
الحجة ضرورية فلا تتعدى اي شهادة المراة الواحدة حجة ضرورية لا يقبل الا فيما
لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا تتعدى منه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق
لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا يقبل فيه شهادة الواحدة كما في شهادة المراة
على ثيابة امة بيعت على انها بكر في حق الرد فان شهادة المراة لا تقبل في حق الرد
وان كانت مقبولة في البكارة والثيابة ليحلف البائع وقال الشافعي الاصل في المسلم
العفة فالقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك اي كونها كبيرة اي يتبين
بالعجز عن اقامة البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة لا انه يصير كبيرة عند العجز
فيكون العجز علامة للجناية فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعي سابق عليه
اي على العجز عن اقامة البينة بمجرد القذف يسقط الشهادة عنده اي الشافعي وان لم
يجلد وعندنا لا يسقط شهادته بمجرد القذف بل انما يسقط اذا تحقق العجز عن اقامة
البينة فاقيم عليه الجلد بخلاف الجلد اذ هو فعل حسي اذ لا يمكن اقامة الجلد سابقا على العجز
عن البينة فانه فعل حسي اي لا يمكن اقامة الجلد سابقا على العجز عن اقامة البينة فانه فعل حسي
لا مرد له فان اقيم الجلد قبل العجز فربما يكون بغير حق اما عدم قبول الشهادة فانه حكم

شرعي

شرعي يمكن سبقه فان تحقق العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا من القذف
وان لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا في ذلك القذف قلنا
القذف في نفسه ليس كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة اي حسبة لله تعالى
وهو اي القذف لا يحل الا ان يوجد شهود فاذا مضى زمان يتمكن عن احضارهم
ولم يحضر صار كبيرة فيكون العجز شرطا اي لرد القاضي شهادة الرامي والعفة اصل
لكن لا يصلح لاثبات رد شهادة لما عرف ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فحط
ثم ان اتى بالبينة على الزنا من غير تقادم العهد بعد ما جلد بطل رد شهادته وحد
الزاني وان تقادم العهد اي ان اتى بالبينة على الزنا بعد ما جلد الرامي لكن بعد
تقادم العهد بطل الرد اي رد شهادة الرامي ولا يثبت الحد اي حد الزنا على
المقذوف لان تقادم العهد صار شبهة في درء الحد **باب المحكوم به** وهو
قسمان ما ليس له الا وجود حسي وما له وجود شرعي فالاول لا بد ان يكون
متعلق حكم شرعي اما ان يكون سببا لحكم اخر او لم يكن كالزنا فانه حرام وهو
سبب لوجوب الحد وكالاكل ونحوه وكذا الثاني كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم اخر
وهو الملك كالصلوة المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان ما ليس له الا وجود حسي
كالزنا والاكل وما له وجود شرعي مع وجود الحسي فالمحكوم به لا بد ان يكون متعلقا بحكم
شرعي فبعد ان يكون كذلك لا يخلو من ان يكون سببا لحكم شرعي اخر او لم يكن فحصل اربعة
انواع الاول ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق بحكم شرعي وسبب لحكم شرعي اخر كا لزنا
فانه حرام وسبب لوجوب الحد والثاني ما له الا وجود حسي وهو متعلق بحكم شرعي لكنه
ليس سببا لحكم شرعي كالاكل اما كونه متعلقا شرعيا فلان الاكل تارة واجب والاخرى
حرام والثالث ما له وجود شرعي وهو متعلق بحكم شرعي وسبب لحكم شرعي كالبيع فانه
مباح وسبب للملك والرابع ما له وجود شرعي ومتعلق بحكم شرعي وليس سببا لحكم شرعي

كالصلوة والوجود الشرعي بحسب الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع فان وجدت
فان حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا غير اللازمة يسمى صحيحا والا فاسدا اي
ان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا وان لم توجد اي الاركان والشرائط
يسمى باطلا والفاسد صحيح باصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق فيراد به الاول
اي ما وجدت به الاركان والشرائط وحصلت الاوصاف المذكورة ثم المحكوم به
اما حقوق الله تعالى واما حقوق العباد او ما اجتمعا فيه والاول غالب او ما اجتمعا
فيه والثاني غالب اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان وفروعه
وكل مشتمل على الاصل والملحق والزوائد فالايمان اصله التصديق والاقرار ملحق به حتى
اذا تركه مع القدرة عليه لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس وهذا عند بعض علمائنا
اما عند البعض فالايمان هو التصديق والاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية وهو اصل في حقها
الا الاقرار اصل في حق الاحكام الدنيوية اتفاقا حتى يصح ايمان المكره في حق الدنيا ولا
يصح ردته وزوائد الايمان الاعمال وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط
لها كمال الاهلية ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدأ على المسلم لكنه يبقى لانه اي
لما تردد بين الامرين اي بين العقوبة والمؤنة لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول
وهو المؤنة غالبة على ما سبق انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف
غالب ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدأ على الكافر لكنه يبقى عند محمد رح كالخراج على
المسلم وعند ابي يوسف يضاعف لان فيه اي في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها من
كل وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف اي العشر اذ هي اي المضاعفة
اسهل من الابطال اصلا اعلم ان محمدا قاس ابقاء العشر على الكافر على ابقاء الخراج على المسلم
فقال ابو يوسف ان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب تغيير العشر اما
الخراج فان فيه معنى العقوبة والاسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم

وقوله

ثم ضرورتي فلا يصار اليه مع امكان الاصل
وهي الخراج لان التضعيف ثم

وقوله فيضاعف كلمة التعقيب وهي الفاء ترجع الى قوله والكفر ينافيها فلا بد
من تغيير العشر والمضاعفة اسهل من الابطال فيضاعف اذ هي في حقه تشريع في الجملة
وعند ابي حنيفة رح ينقلب خراجا اذ التضعيف ثبت باجماع الصحابة رض بخلاف القياس
في قوم باعيانهم لان تلك الطائفة كفار لا يؤخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار يؤخذ
منهم الجزية فلا يكونون في حكمهم وحق قائم بنفسه اي لا يجب في ذمة احد كخمس الغنائم
والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق
الصبي لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الخاطي تقصير فلزمته الجزاء القاصر ولا في
القتل بسبب اي لا يثبت حرمان الميراث في الميراث بسبب كحفر البئر ونحوه والشاهد اذا
رجع لانه اي حرمان الميراث جزاء المباشرة وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كا
لكفارة
فلا يجب على المسبب كحافر البئر لانها اي الكفارات جزاء الفعل والصبي اي لا يجب الكفارات
على الصبي لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي فيهما اي في المسبب والصبي لانها عنده
ضمان المتلف وهذا لا يصلح في حقوق الله تعالى والكافر اي لا يجب الكفارات على الكافر
العبادة فيها غالبة الا في الكفارات الا كفارة الظهار فان وصف العقوبة فيها غالبة
اي العبادة
لانه اي الظهار منكر من القول وزورا وكذا كفارة الفطر اي وصف العقوبة غالبة فيها
لقوله عم من افطر فعليه ما على المظاهر ولاجماعهم على انها تجب على الخاطي ولان الافطار عمدا ليس
فيه شبهة الاباحة ثم ورد على هذا ان الافطار لما لم يكن فيه شبهة الاباحة ينبغي ان يكون
كفارة الفطر عقوبة محضة فلدفع هذا الاشكال قال لكن الصوم لما كان حقا غير
مسلم الى صاحبه ما دام فيه فلا يكون الافطار ابطال حق ثابت بل هو منع من التسليم
الى المستحق فاوجبنا التراجح بالوصفين اي العقوبة والعبادة وعلى اي الكفارة عقوبة
وجوبا وعبادة اداء وقد وجد في الشرع ما هذا شانه اي ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة
اداء كاقامة الحد ولم نجد على العكس اي ما نجد في الشرع ما هو عقوبة اداء عبادة

وجوبا وانما قال هذا جوابا لمن يقول لم لم ينعكس حتى يسقط بالشبهة كالحد وتوضيحه
ان كفارة الفطر عقوبة وشبهة قضاء القاضي في المنفرد اي المنفرد برؤية هلال رمضان
اذا رد القاضي شهادته وقضى ان اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا لا يجب عليه الكفارة
عندنا خلافا للشافعي وتسقط اذا افطرت ثم حاضت او مرضت وكذا اذا اصبح صائما ثم
سافر ثم افطر واما حقوق العباد فاكثر من ان يحصى واما اجتمعا فيه وحق الله غالب
حد القذف وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب القصاص واما حد قاطع الطريق فحق خالص
الله تعالى عندنا وهذه الحقوق تنقسم الى اصل وخلف فخلف الايمان اصله التصديق والاقرار
ثم صار الاقرار خلفا في احكام الدنيا اي صار الاقرار المجرد قائما مقام الاصل في احكام
الدنيا ثم اداء احد ابوي الصغير خلف عن ادائه حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد اداؤه اي
ما كان اداؤه اصلا واداء الوالدين خلف فاذا وجد الاصل وهو اداء الصغير العاقل
لا يعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة لا بكفره تبعية ثم تبعية اهل الدار والغانمين خلفا
عن اداء احدهما اذا عدما اي اذا عدم الابوان وكذا الطهارة والتيمم لكنه اي التيمم
خلف مطلقا عندنا حال الحدث اي اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء
مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد وعنده خلف ضروري
اي التيمم خلف عن الماء عند العجز بقدر ما يندفع به الضرورة حتى لم يجز اداء الفرائض
بتيمم واحد وقال عطف على قوله لم يجز في اناءين نجس وطاهر يتحرى فيتوضأ بماء
يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضروري ولا ضرورة هنا وعندنا
يتيمم اذا ثبت العجز بالتعارض اي النجس والطاهر ولا احتياج الى الضرورة فانه
خلف مطلق لا ضروري ثم عندنا التراب خلف عن الماء فبعد حصول الطهارة كان
شرط الصلوة موجودا بكماله فيجوز امامة المتيمم للمتوضي كامام الماسح للغاسل و
وعند محمد وزفر التيمم خلف عن المتوضي فلا يجوز لان المتوضي صاحب اصل والمتيمم صاحب

خلف

خلف فلا يبني صاحب الاصل القوي صلوته على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبني المصلي
بركوع وسجود على المومي وشرط الخلفية امكان الاصل ليصير السبب منعقدا له ثم عدمه
لعارض كما في مسئلة مس السماء بخلاف الغموس **باب المحكوم عليه** ولا بد لاهلية
للحكم وهي لا تثبت الا بالعقل قالوا هو نور مضيء به طريق يبتدا به من حيث ينتهي
اليه درك الحواس فيبتدا المطلوب للقلب اي نور يحصل باشراق العقل الذي اخبر
النبي عليه السلام انه من اوائل المخلوقات فكما ان العين تدركه بالقوة فاذا ثبت
النور الحسي يخرج ادراكها الى الفعل فكذا القلب اي النفس الانسانية مع هذا النور
العقلي وقوله طريق يبتدا به فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس في الحاس الظاهرة
ونهاية ارتسامه في الحواس الباطنة وفي بداية تصرف القلب فيه بواسطة العقل
بان يدرك الغائب من الشاهد وينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة وله في التصرف
مراتب استعداده لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات ثم
علم النظريات فيها ثم استحضارها بحيث لا يغيب وهذا نهايته ويسمى العقل المستفاد ونهاية
الثانية معنى مناط التكليف اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل اورده مشايخنا رحمهم
وشبهوه بالشمس كما ذكر في المتن فهذا انسب لما قاله الحكماء والتمثيل بعينه مسطور
في كتب الحكمة واعلم انهم انما اطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير
والتصرف وقد ادعوا ان اول شيء خلقه الله تعالى هذا الجوهر وقد قال عليه السلام اول
ما خلق الله تعالى العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي اخبر النبي عليه السلام
انه من اوائل المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما فسر في قوله تعالى الله نور السموات وايضا
قد يطلق العقل على الاثر الفائض من هذا الجوهر في الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف
هذا المعنى وبيانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر المذكور
خرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت خرج ادراك العين من القوة

اي البدن فالمراد بالعقل في ... المتن التي يحصل باشراق ذلك الجوهر
وقد يطلق العقل على قوة للنفس التي بها يكتسب العلوم وهي قابلية النفس اشراق
ذلك الجوهر وله اربع مراتب كما ذكرت في المتن يسمى الاول العقل الهيولاني والثاني
العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد وايضا يطلق ويطلق ايضا
يطلق على بعض العلوم فقيل علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات
قوله يبتدا به يلزم من هذا الكلام ان يكون لمدرك الحواس بداية ونهاية وكذا للادراك العقلي
بداية ونهاية ودرك الحواس هي بداية الادراك العقلي فاعلم ان بداية درك الحواس ارتسام
المحسوسات في احدى الحواس الخمس ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة والمشهور ان
الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم الدماغ وهو الذي ترتسم فيه صور المحسوسات ثم
الخيال وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم في مؤخر الدماغ ترتسم فيه المعاني الجزئية ثم بعده الحافظة
وهي خزانة الوهم ثم المفكرة في وسط الدماغ تاخذ المدركات من الطرفين وتتصرف فيها
تتركب بينهما تركيبا وتسمى متخيلة ايضا فهذا نهاية ادراك الحواس فاذا تم هذا انتزع النفس
الان نتيجة من المفكرة علوما فهذه بداية تصرف النفس بواسطة اشراق العقل وله اربع مراتب
كما ذكرنا والعلم عند الله تعالى ثم معلومات النفس اما ما لا يتعلق به العمل كمعرفة الصانع
تعالى وتسمى علوما نظرية واما ما يتعلق وتسمى عملية فاذا اكتسبت العملية حركت البدن الى
ما هو خير ومنعت عما هو شر فيستدل بهذا على وجود تلك القوة وعدمها اي يستدل بهذا التحريك
على وجود تلك القوة وهي قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر وانما يستدل لان النفس لا محالة
آمرة للبدن بالحركة الى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها والجوهر المذكور دائم الاشراق فاذا
حركته الى الخير وعن الشر علم معرفتها بالخير والشر وهي لا يحصل الا بالقابلية المذكورة واذا
لم تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركت ثم عدم معرفتها
لعدم قابليتها اذ لو كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك الجوهر دائم الاشراق لكانت عارفة

فعلم

فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بهذا الاثر ثم لما كان العقل متفاوتا في
افراد الناس وذلك التفاوت انما هو بزيادة قابلية بعض النفوس منه ذلك
الفيض والاشراق لشدة صفائها ولطافتها في مبدا الفطرة ونقصان قابلية بعضها
لكدورتها وكثافتها في اصل الخلقة متدرجا من النقصان الى الكمال بواسطة كثرة
العلوم ورسوخ الملكات المحمودة فيها فتصير اشد تناسبا بذلك الجوهر وبه ازداد استفاضة وهما
بانواره واستفادها معالم اثاره فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلوم و
العمل ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية والاطلاع على حصول
ما ذكرنا انه مناط التكليف متعذر فقدره الشرع بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب
بتكامل القوى الجسمانية التي هي مراكب للقوة العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى
وقد سبق في باب الامر الخلاف في ايجابه الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجه
بنفس العقل هذا فرع مسئلة الحسن والقبح المذكورة في باب الامر والصبي العاقل
وشاهق الجبل مكلفان بالايمان حتى ان لم يعتقد الكفر ولا ايمانا يعذبان وعند
الاشعري يعذران فلم يعتقد كفرا شاهق الجبل فيضمن قاتله ولا ايمان الصبي والمختار
عندنا التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع وما هو منتهى عليه
اي الشرع على العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة
دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا قطعا للدور ولكن قد يتطرق
الخطأ في العقليات فان مبادي الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا يا
الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط في مقتضيات الافكار كما يرى من اختلافات العقلاء
بل اختلاف الانسان نفسه في زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية
والمعتزلة امرين احدهما التوسط المذكور في مسئلة الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح و
ثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض الامور العقلية وتطرق الخطأ فيها فهو وحده غير كاف

أي العقل وحده غير كاف فيحتاج الانسان الى معرفته بناء على ما ذكرنا من الامرين
بل لا بد من انضمام شيء آخر اما ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك
زمان يحصل له التجربة فيه فيعينه على الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط في المسائل المتفرعة
المذكورة في المتن وهي قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان لعدم استيفاء مدة جعله
الله تعالى علما لحصول التجارب في كمال العقل ولكن يصح منه اعتبارا لاصل العقل و
رعاية للتوسط فجعلنا مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا الانضمام المذكور
للوجوب والمراهقة ان غفلت عن الاعتقاد دينا لا تبين من زوجها خلافا للمعتزلة
وان بلغت تبين فانها ان لم تدرك المدة المذكورة لم يجعل مجرد عقلها كافيا في
التوجه الى الاستدلال لكن ان توجهت علم انها ادركت مدة افادتها التوجه
فجعلنا مجرد عقلها كافيا اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه وكذا
الشاهق اي لا يكلف قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة وبعده يكلف فلا يعذر
فاما البالغ ولو قبل مدة التجربة فانه يستوجب العصمة بدون دار الاسلام

فصل

ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما الاولى فبناء على الذمة
وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه وقال الله
واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا
بلى هذه الآية اخبار عن عهد جرى بين الله تعالى وبين بني آدم وعن اقرارهم بوحدانيته تعالى
وبربوبيته تعالى والاشهاد عليهم دليل على انهم يؤخذون بموجب اقرارهم من اداء حقوق
تجب لله سبحانه وتعالى على عبده فلا بد لهم من وصف يكونون به اهلا للوجوب عليهم فسمي
الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه اي كانوا
ينسبون الخير والشر الى الطائر فان مر سانحا تيمنوا وان مر بارحا تشاءموا فسمي
الطائر لما هو في الحقيقة سبب الخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره او اعمال العباد

فانها

فانها وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضي له من خير او شر او الزمناه
عمله لزوم القلادة العنق اي لا ينفك عنه ابدا فدلت الآية على لزوم العمل
للانسان فمحل ذلك اللزوم وهو الذمة فقوله في عنقه استعارة العنق لذلك الوصف
المعنوي الذي به يلزم التكليف لزوم القلادة او الغل العنق وقال وحملها الانسان
هذه الآية تدل على خصوصية الانسان بتحمل اعباء التكليف اي وجوبها عليه فثبت بهذه
الآيات الثلث ان للانسان وصفا هو به اهل لما عليه وقد فسر الذمة بوصف هو به اهل
لما له وعليه والدليل في هذه الآيات على وصف يصير به اهلا لما له لكن المقصود هنا اثبات
اهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا لاثبات المقصود واما الدلائل الدالة على الوصف
الذي يكون به اهلا لما له فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها ونحوه فقبل الولادة له ذمة من وجه يصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه
فاذا ولد يصير ذمته مطلقة لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه
وهو الاداء فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا يمكن فلا فحقوق العباد ما كان منها
غرما وعوضا يجب اي على الصبي وهذا فهم من قوله فاذا ولد لان المقصود هو
المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة تشبه المؤن او الاعواض كنفقة الزوجة
نظر الصلة التي تشبه الاعواض لا صلة تشبه الاجزية اي لا يجب فلا يتحمل العقل
اي لا يتحمل الصبي الدية وان كان عاقلا في هذا الكلام ايهام لانه يشبه ان يكون
جزاء انه لم يحفظه عما فعل ولا العقوبة اي لا يجب على الصبي العقوبة كالقصاص
ولا الاجزية كحرمان الميراث على ما مر في باب المحكوم به وهو قوله كحرمان الميراث
بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير واما حقوق الله
تعالى فالعبادات لا تجب عليه اما البدنية فظاهر لان الصبا سبب العجز و
اما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل النيابة فصارت كالبدنية

ولا العقوبات كالحدود ولا العبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد رح لترجحان معنى
العبادة ويجب عندهما اي الاجر اي اكتفاء بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضة
كالعشر والخراج يجب وعلى الاصل المذكور وهو ان ما امكن اداؤه يجب وما لا فلا قلنا
لو وجب اداء الصلوة على الحائض والحيض ينافيها لظهر ذلك في القضاء وفي قضائها
حرج فيسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في قضائه حرج ولا الاداء محتمل
اي يحتمل ان يكون اداء الصوم من الحائض واجبا لان الحدث لا ينافي الصوم
وعدم جوازه منها اي عدم جواز الصوم من الحائض خلاف القياس فينتقل الى
الخلف اي ينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء والجنون الممتد يوجب الحرج
في الصوم والصلوة وكذا الاغماء الممتد في الصلوة دون الصوم لانه اي الاغماء
يندر مستوعبا شهر رمضان واما الثانية اي الاهلية للاداء فقاصرة وكاملة
وكل ثبت بقدرة كذلك اي اهلية الاداء القاصرة تثبت بقدرة قاصرة واهلية
الاداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة والقدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو
عقل الصبي والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه فما
ثبت بالقاصرة اقسام فحقوق الله تعالى كالايمان وفروعه يصح من الصبي لقوله عليه السلام
مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا وانما
الضرب للتاديب هذا جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب عقوبة
والصبي ليس من اهلها فاجاب بان هذا الضرب للتاديب والصبي اهل له و
لانه اهل للثواب ولان الشيء اذا وجد لا ينعدم شرعا الا بحجره اي بحجر الشرع و
هو بعيد فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا في لزوم ادائه وهو عنه موضوع
واما حرمانه الميراث والفرقة فيضاف الى الكفر هذا جواب اشكال وهو ان لزوم
اداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبي لكونه ضررا يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمانه

الميراث

الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية اذ لم يسلما وهما
ضرر فاجاب بانهما يضافان الى الكفر الآخر لا الاسلام اذ ليسا من ثمرات الايمان و
انما يعرف صحة الشيء بحكمه الذي وضع له وهو سعادة الدارين لا بهما لانهما يثبتان
تبعا ولم يعد اضرارا حتى لو كان ضررا لا يلزمه تبعية الاب اذ نصرانية الاب يلزم الصغير
فيما هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه ايضا لان الجهل لا يعد علما فيصح ردته فيلزمه احكام
الآخرة لانها تتبع الاعتقادات والاعتقادات امور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف
الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا لانها تثبت ضمنا اي لان احكام الدنيا تثبت بالكفر
ضمنا والاحكام القصدية في الاسلام والكفر هي الاحكام الاخروية وما كانت ثابتة
ضمنا يثبت وان كانت ضررا مع انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوي على انها تلزمه
تبعا ايضا اي الاحكام الدنيوية بسبب الكفر يلزم الصبي تبعا للابوين وان كان
لا يلزمه تصرفاتها الضارة قصدا واما حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول
الهبة ونحوه يصح وان لم يأذن وليه فان آجر المحجور اي الصبي المحجور او العبد
المحجور نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا وفي القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد وجه
الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجر نفع
محض وانما الضرر في عدم وجوبها لكن في العبد يشترط السلامة حتى ان تلف فيه يضمن
اي ان تلف المحجور في ذلك العمل يضمن المستأجر بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق
في الحر فاذا قاتلا استحقا الرضخ الضمير يرجع الى الصبي والعبد المحجورين و
الرضخ عطاء لا يكون كثيرا اي لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة
فع ان لم يأذن الولي اذ فيه تصحيح عبارة الآدمية وترك الى درك المضار والمنافع
والاهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا
عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه

وان اذن وليه ولا مباشرته اي ولا يصح مباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض
من قبل الصبي الا القرض للقاضي وانما يصح اقراض مال الصبي للقاضي دون غيره
من الاولياء لان القاضي اقدر على استيفائه فان عليه صيانة الحقوق والعين بالدين
بهلاكها جملة حالية لما كان صيانة الحقوق على القاضي والحال ان العين ربما يهلك فيقرضها
القاضي ليلزم في ذمة المستقرض ويأمن هلاكها وما يتردد بينهما اي بين النفع
والضرر كالبيع والشراء ونحوهما فمن حيث انه يدخل المشتري في ملك المشتري نفع ومن
حيث انه يخرج البدل عن ملكه ضرر يصح بشرط راي الولي لانه اي الصبي اهل لحكمه اذا باشر
وليه فكذا اذا باشر بنفسه براي الولي ويحصل بهذا اي بمباشرة الصبي براي الولي ما
يحصل بذلك اي بمباشرة الولي مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول
المقصود ثم هذا اي تصرف الصبي براي الولي فيما يتردد بين النفع والضرر عند ابي حنيفة
رح بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول براي الولي فيصير كالبالغ حتى يصح
بغبن فاحش من الاجانب ولا بمحضر الولي فاما من الولي اي بيع الصبي من
الولي مع غبن فاحش ففي رواية يصح لما قلنا انه يصير كالبالغ وفي رواية لا لانه وفي الراي اصيل
اي الصبي في ملكه اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الراي باعتبار اصل العقل
دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة اي شبهة انه نائب الولي
واذا كان كذلك صار كالولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن فاعتبرت
اي شبهة النيابة في موضع التهمة وهو ان يبيع الصبي من الولي وسقطت في
غير موضعها اي غير موضع التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب وعندهما متعلق
بقوله ثم هذا عند ابي حنيفة رح بطريق انه اي تصرف الصبي يصير براي اي براي
الولي كمباشرته اي الولي فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا اي لا من الولي ولا من
الاجانب واما وصيته اي وصية الصبي فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث

قال

قال عليه السلام انك ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون
الناس اي يمدون الى الناس اكفهم سائلين واما ذكر الوصية لانها تبرع اشكالا وهو ان
الوصية نفع لانها سبب للثواب الاخرة مع انه لا يزول الملك عن الموصى به ما دام حيا فمن
ملكه فينبغي ان يصح وصية الصبي فاجاب بان الارث شرع للمورث وفي الوصية
ابطال الارث حتى شرع في حق الصبي فرع على ان الارث شرع نفعا للمورث
لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق
جواب اشكال وهو ان الوصية لما كانت ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغي ان
لا يصح من البالغ فاجاب بانها شرعت من البالغ وان كانت ضررا كالطلاق **فصل**
الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية فمنها الجنون و
هو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل الا نادرا
وهو في القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة ولهذا عصم الا نبياء
عليهم السلام عنه وحيث لم يمكن الاداء يسقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد
لا يسقط الوجوب لعدم الحرج على انه لا ينافي اهلية الوجوب فانه يرث ويملك
لبقاء ذمته وهو اهل للثواب ثم عند ابي يوسف رح هذا اشارة الى انه لا يسقط
الوجوب اذا لم يمتد الجنون اذا اعترض بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط
مطلقا ومحمد رح لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا
فالممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط ففي كل واحدة من الصورتين الممتد مسقط
وغير مسقط عنده ثم الامتداد في الصلوة بان يزيد على يوم وليلة بساعة وعند
محمد بالصلوة فيصير الصلوة ستا وفي الصوم بان يستغرق شهر رمضان وفي الزكوة
بان يستغرق الحول عند محمد وعند محمد للكل وعند ابي يوسف اكثره كاف اي يكون
في اكثر الحول كاف لسقوط الزكوة واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد

لعدم العقل وذلك لا يكون جزاء هذا جواب لسؤال وهو ان عدم صحة اسلام
المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر
في الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلما صح الحجر منه فاجاب بان عدم صحته ليس بطريق الحجر
ويصح تبعا عطف على قوله فلا يصح واذا اسلمت امرأته عرض الاسلام على وليه ويجعل مرتدا
تبعا لابويه وانه لمعاملات فانه يوجد ضمان الافعال في الاموال لما قلنا في الصبي في اول فصل
الاهلية وهو قوله لحقوق العباد وما كان منها غرما وعوضا يجب ولما بيانه
اهل لكن هذا العارض من اسباب الحجر وانما هو عن الاقوال فيفسد عبارته ومنها
الصغر انما جعل الصغر من العوارض مع انه حالة اصلية للانسان في مبدا الفطرة
لان الصغر ليس لازما لماهية الانسان او ماهية الانسان لا يقتضي الصغر
فنعني بالعوارض على الاهلية بهذا المعنى اي حالة لا يكون لازمة للانسان ويكون
منافية للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان لحمل اعباء التكليف ولمعرفته تبارك
وتعالى فالاصل ان يخلقه على صفة يكون وسيلة الى ام قصد من خلقه وهي ان يكون
من مبدا فطرته وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه
الامور فيكون من العوارض وهو قبل ان يعقل كالمجنون واما بعده فيحدث له ضرب من
الاهلية الاداء لكن الصبي عذر مع ذلك فيسقط منه ما يحتمل السقوط عن البالغ
فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ
لا يجب عليه الاعادة لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان فلا يحرم الميراث بالقتل
تعقيب لقوله لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان بالقتل ولا يلزم على هذا
الحرمان عنه بالكفر والرق لانهما ينافيان الارث فعدم الحق لعدم سببه او لعدم
الاهلية لا بعد جزاء انما قال هذا لان الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق الجزاء في القاتل
يعجل باخذ الميراث فجوزي بحرمانه لكن الصبي ليس من اهل الجزاء ابانة فلا يحرم

ولا

ولا يشكل على هذا الحرمان بالكفر والرق لان الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببه
في الكفر وعدم الاهلية بالرق ومنها العته وهو اختلال في العقل بحيث يختلط
كلامه فيشبه تارة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا
الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام كما لا يؤخر عرضه على ولي المجنون
بخلاف الصبي والفرق انهما اي الجنون والعته غير مقدرين والصبي مقدر ومنها النسيان
وهو لا ينافي الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عذرا في حقه اي في حق
صاحب الشرع فيما يقع فيه غالبا لا في حق العباد وهو ان لا يقع فيه المرء بتقصيره كالاكل
في الصلوة مثلا فان حالها مذكرة وانما لا يقع بتقصيره اما ان يدعو اليه الطبع كالاكل في
الصوم او بمجرد انه مركوز في الانسان كما في الذبيحة والاول ليس بعذر بخلاف الاخيرين فسلام
الناسي يكون عذرا لانه غالب الوجود ومنها النوم وهو لما كان عجزا عن الادراكات
الارادية اوجب تاخير الخطاب لا الوجوب اي نفس الوجوب لاحتمال الاداء بعده بما صح
لعدم امتداده قال عليه السلام من نام عن صلوة الحديث وابطل عباراته اي
ابطل النوم عبارات النائم وهو عطف على قوله اوجب تاخير الخطاب لعدم الاختيار
فاذا قرأ في صلوته نائما لا يصح القراءة واذا تكلم لا تفسد واذا قهقه لا يبطل الوضوء
ولا الصلوة ومنها الاغماء وهو ضرب من المرض وهو يعطل القوى المدركة والمحركة
حركة ارادية بسبب مرض يعرض للدماغ او القلب حتى لم يعصم عنه النبي وهو فوق
النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية يتعطل معها القوى المذكورة بسبب ترقي
البخارات الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وبه شيء لطيف
سريع الزوال والاغماء على خلافه في جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم الا ترى
ان التنبيه والانتباه من النوم في غاية السرعة اما التنبيه من الاغماء فغير ممكن فيبطل
العبادات ويوجب الحدث في كل حال اي سواء كان قائما او راكعا او ساجدا

او من كان امر ... الجنون ... وانما جعل هذا كذلك لما ذكرنا من فوق
سبب الاغماء وكان فيه زيادة على سبب النوم فمنافاة الاغماء تمسك اليقظة اشد
من منافاة النوم اياه فجعل الاغماء حدثا في كل حال لا النوم وايضا كثرة وقوع
النوم وقلة الاغماء يوجب ذلك دفعا للحرج ولما كان نادرا في الصلوة
يمنع البناء وهو في القياس لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان سقط
ما فيه حرج وهو في الصلوة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة
لا يعتبر لانه يندر وجوده شهرا او سنة ومنها الرق وهو عجز حكمي شرع في الاصل
جزاء عن الكفر فيكون حق الله تعالى لكنه في البقاء امر حكمي يصير المرء عرضة للتملك
ثم يكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزي حتى ان اقر مجهول النسب ان نصفه ملك فلان
يجعل عبدا في شهاداته وجميع احكامه وكذلك العتق الذي هو ضده اي لا يحتمل التجزي
لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق فكذا الاعتاق عندهما لعدم تجزي لازمه اتفاقا فعتق
البعض عتق الكل عندهما وعند ابي حنيفة رح متجز اذ الاعتاق ازالة الملك لان
العبد انما يتصرف في حقه ثم يلزم من ازالته كله زوال الرق وهو العتق فاعتاق
البعض شطر العلة ففي الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الشرع وفي
البقاء على العكس حتى ان زواله اي زوال حق الشرع يتبع زوال حق العبد فمعتق
البعض مكاتب عنده الا في الرد الى الرق والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا حتى
لا يملك المكاتب التسري فلا يصح منهما الحج اي من الرقيق والمكاتب حتى اذا اعتق وجب
الحج لا يقع المؤدى قبل العتق من الواجب بخلاف الفقير لان منافع بدنه ملك
المولى الا ما استثني في الصلوة والصوم ويصح من الفقير لان اصل القدرة كان
له وانما الزاد والراحلة لنفي الحرج ولا يبطل مالكية غير المال كالنكاح والدم والحيوة
فيصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة سواء كان اقر بها ماذونا

او

او المحجور اولبس فيها الا القطع وبالقائمة من ... ماذون ... من المحجور فيصح
عند ابي حنيفة مطلقا اي في القطع ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا وعند
ابي يوسف يصح في حق القطع دون المال ولا ينافي كمال اهلية الكرامات البشرية كالذمة
والحل والولاية فيضعف الذمة حتى لا تحتمل الدين الا اذا انضمت اليها مالية الرقبة
والكسب فيباع في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك اي اذا استهلك مال انسان
والتجارة لا فيما في ثبوته تهمة كما اذا اقر المحجور او تزوج بغير اذن ... بل يؤخر الى
عتقه وينتصف الحل ينتصف المحل في حق الحل اي المحل للحر اربع وللرقيق ثنتان
وباعتبار الاحوال في حق النساء اي تحل الامة اذا كانت مقدمة على الحرة ولا تحل اذا كانت
مؤخرة عنها او مقارنة كما سبق في فصل الترجيح وينتصف الحد والعدة والقسم والطلاق
لكن الواحدة لا تقبل اي التنصيف فيتكامل وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية
فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من اتساع المملوكية اتساع المالكية ايضا فكما يعتبر بالنساء
يجب ان يعتبر بالرجال ايضا قلنا قد اعتبر مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد التزوج
جات
فان انتقص مالكيته في هذا العدد انتقص يلزم الانتقاص من النصف ولما كان
احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتا له والملك الاخر وهو ملك المال منتفيا
غير منتف بالكلية لانه يملك اليد لا الرقبة اوجب ذلك نقصانا في قيمته فانتقص ديته عن
دية الحر بشيء هو معتبر شرعا في المهر والسرقة وهو عشرة واما المرأة فهي مالكة لاحدهما
وهو المال دون الاخر فينتصف ديتها اعلم ان الملك نوعان ملك الاموال وملك ما ليس
بمال وهو ملك المتعة كالنكاح والاثنان ثابتان للعبد والاخر ناقص لانه يملك ملك
اليد لا ملك الرقبة فيكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر اي عن ديته لا بنصفها اي اذا بلغ
قيمة العبد المقتول خطأ عشرة آلاف درهم فانه ينقص عن قيمته عشرة دراهم واما
المرأة الحرة فان ملك الاموال ثابت لها دون ملك النكاح فديتها نصف دية الرجل هذا

فاذكره واو قد وقع على هذا التقرير في خاطري اعتراض فقلت لكن هذه العلة
لا تختص بالدية وايضا توجب الكمال فيما هو من باب الازدواج اي لو كان العلة
لنقصان دية الحر هذا الامر وجب ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا في جميع
الصور ولا يكون الرق منصفا لشيء من الاحكام بل يوجب نقصانا ولو الواقع خلاف
هذا وايضا ما ذكر ان احد الملكين ثابت للرقيق وهو الازدواج كاملا في الارقاء
وليس كذلك ثم لما ثبت ان العلة لنقصان دية عن دية الحر كيف ما ذكره وا
اردت ان ابين ما هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت وانما تنقص دية لان المعتبر فيه
اي في العبد المالية فلا ينصف لكن في الاكمال شبهة المساواة بالحر فينتقص وهو اهل للتصرف
في المال حتى ان المأذون يتصرف لنفسه بالاهلية عندنا وعند الشافعي لا بل هو كالوكيل
وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان اذن للعبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه سائر الانواع
وعنده لا بل تختص اذنه بما اذن فيه كما في الوكالة لانه وان لم يكن اهلا للملك لم يكن
اهلا للسبب وقلنا هو اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته واد
طرقه اليد على انها اي اليد تثبت بالمال فلا يكون الرق منافيا للملك لكنه مناف لملك
المال لكونه مملوكا حال كونه مالا وهي الحكم الاصلي في التصرفات اي اليد هي الغرض الاصلي
من التصرفات فان الانسان يحتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع
الا بكونه في يده فشرع التصرفات كالشرى ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة انما
يثبت ليكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص المالك بالشيء
فينقطع طمع الطامعين والافضاء الى التنازع والتقاتل ونحوهما فثبت ان الحق
في التصرفات ملك اليد فاما ملك الرقبة فانما يثبت ضرورة الكمال ملك اليد فيبطل
كما قال عالم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا للسبب لان مباشرة سبب الملك لا يكون
خالية عن الحق الاصلي لان الحق الاصلي وهو ملك اليد حاصل للعبد فاما الملك فاليد

العبد عن دية صح

يثبت

يثبت له والملك للمولى خلافة عنه اي ملك الرقبة فانما هو حكم ضروري اي ليس
مقصودا اصليا اي الحق الذاتي وانما يثبت ضرورة ان يثبت شيء آخر واذا
كذلك فعدم اهليته لما هو الحق بالذات يوجب عدم اهليته لما شرع لاجله اما عدم اهليته
لما هو الحق بالغير فلا يوجب عدم اهليته لما يكون وسيلة اليه لا سيما اذا كان اهلا لذلك
الغير المقصود ولذا انه يملك اليد في مسئلتنا فاليد يثبت له والملك للمولى خلافة عنه
اي يكون المولى قائما مقام العبد فان الاصل ان يثبت الملك للمباشر وهو كالوكيل
في الملك اي العبد المأذون في الملك بمنزلة الوكيل اي اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى
كما يقع للموكل في شراء الوكيل وفي بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل
المأذون اي المأذون في حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل في ما بين الصور بين وهما
مرض المولى وعامة مسائل المأذون اما مرض المولى فصورته ان المأذون ان تصرف في حال
مرض المولى وحابا بمحاباة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه اصلا واذا لم يكن على
المولى دين فمسئلة بحالها يعتبر من الثلث لا من جميع المال فهو في حال مرض المولى كالوكيل
ولو كان هذا التصرف في حال صحة المولى يصح ويعتبر من جميع المال ففي حال الصحة للمولى ليس
كالوكيل واما عامة مسائل المأذون فكما اذا اذن المولى عبده والعبد المأذون عبدا من
كسبه في التجارة ثم حجر المولى المأذون الاول لا ينحجر الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل
غيره وعزل الموكل الوكيل الاول لم ينعزل الثاني وكذا اذا مات المأذون الاول لا ينحجر
الثاني كالوكيل اذا مات وانما قال في بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل
عندنا فان الوكيل عنده لا يثبت له التصرف الا فيما وكل به بخلاف المأذون ولكن في بقاء
الاذن وهو كالوكيل وهو معصوم الدم كالحر لانه باق على العصمة وقد فهمت من قوله او
معصوم الدم بناء على الاسلام ودار فيقتل الحر بالعبد والرق يوجب نقصانا في الجهاد
على ما قلنا في الحج ان منافعه لملك المولى الا ما استثني فلا يستحق السهم الكامل وينافي الولايات

كان

كلها فلا يصح امان المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء واما امان المأذون فليس من باب
الولاية لانه يصح اولا في حقه اذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدى كما في شهادته بهلال رمضان
فان صوم رمضان يثبت اولا في حقه ثم يتعدى كما في شهادته الى كافة الناس ولا يشترط الولاية
لمثل هذا او ينافي ضمان ما ليس بمال فلا يجب الدية في جناية العبد بل يجب دفعه جزاء اي
لا يجب على العبد ضمان ما ليس بمال لان ضمان ما ليس بمال صلة والعبد ليس باهل لها
حتى لا يجب عليه نفقة المحارم فلا يجب الدية في جناية العبد خطاء لان الدية صلة في
حق الجاني كانه وهب ابتداء وعوض في حق المجني عليه فكون المتلف غير مال ينافي الوجوب
على العبد وكون الدم محترما ينبغي ان لا يهدر فوجب تحويل المتلف عليه فصارت رقبته
جزاء الا ان يختار المولى الفداء فيصير عائدا الى الاصل فكان للارش اصل في الباب حتى
لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير كالحوالة اي للارش اصل في باب الجنايات خطاء لكن
العبد ليس باهل لان يجب عليه الارش لما قلنا انه صلة ولما لم يجب عليه الارش لا يمكن
تحمل العاقلة عنه فصارت رقبته جزاء لكن لما اختار المولى الارش فداء من العبد لئلا
يفوت العبد صار وجوب الفداء عائدا الى الاصل كالحوالة حتى اذا افلس المولى بعد
اختيار الفداء لا يجب الدفع عند ابي حنيفة رح وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق
ولي الجناية في الدفع ومنها الحيض والنفاس وهما لا يعدمان اهلية لان الطهارة
عنهما شرط للصلوة والصوم على ما مر ومنها المرض وهو لا ينافي الاهلية لكنه
لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه بقدر المكنة ولما كان سبب الموت وهو علة
للخلافة كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت والضمير في
هو راجع الى الموت والضمير في كان وهي فيوجب وفي اتصل يعود الى المرض والمعنى ان
الموت علة لا يقوم الغير مقامه مستندا الى اوله اي الى اول المرض وهو حال عن قوله
فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر ولا يظهر انه مرض الموت الا باتصاله بالموت

فاذا

فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض في قدر ما يصان به حقهما فقط اي
حق الغريم والوارث وقوله في قدر متعلق بالحجر فيجوز النكاح بمهر المثل فقط لان مهر
المثل لم يتعلق حق الوارث والغريم لان المريض يحتاج الى النكاح لبقاء النسل وفي كل
يحتاج هو اليه لا يتعلق به حق الغريم والوارث او لم يتعلق حقهما بمهر المثل صيانة لحقهما
او لا حق لهما فيه وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح في الحال ثم ينقض ان احتيج اليه
وما لا يحتمل اي الفسخ كالاعتاق يصير كالمعلق بالموت اي لا يقبل النقض ان كان كان
على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية في الكل وان
لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين والقياس ان
الوصية باطلة لكن الشرع جوزها نظرا له اي للمريض لتدارك تقصيرات ايام الحيوة
في القليل وليعلم ان الحجر وترك ايثار الاجنبي على الوارث اصل ولما ابطل الشرع
الوصية للوارث اذ تولى بنفسه اعلم انه لما فرض اولا الوصية للوارث بقوله تعالى
كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف
ثم تولى بنفسه حيث قال يوصيكم الله فنسخ الاول وبطلت اي الوصية للوارث صورة بان يبيع
المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية بصورة العين لا بمعناه
ومعنى بان يقر لاحد الورثة فانه وصية معنى وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وشبهة
بان باع الجيد من الاموال الربوية بردي منها وتفوت الجودة عطف على بطلت في حقه
اي في حق الوارث كما في الصغار اي باع الولي مال الصبي من نفسه تفوت الجودة حتى
لا يجوز الا باعتبار القيمة ولما تعلق حق الورثة والغرماء بماله صورة ومعنى في حقهم
اي في حق الورثة والغرماء حتى لا يكون لاحد الورثة ان يأخذ التركة ويعطي باقي
الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض الغرماء شاركهم البقية ولا يجوز للمريض بيع
من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة ومعنى فقط في حق غيرهم حتى يصح بيع المريض

من الاجانب مثل القيمة لا ينفذ اعتاق المريض هذا تفريع على قوله ومعنى فقط لا في حق
غيرهم فان الغرماء والورثة لما تعلق حقهم بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم وفي العبيد
غيرهم فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم بالمالية لا بالصورة فيصح اعتاق المريض من حيث
الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى و
هي المالية حتى يجب السعاية في الكل اذا استغرق الدين وفيما وراء ثلث المال اذا لم يستغرق
فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن
في ملك اليد فقط فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد
وان كان فقيرا سعى في الاقل من قيمته ومن الدين لكن يرجع على المولى بعد غناه فمعتق الراهن
حر مديون فيقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا تقبل شهادته
ومنها الموت وهو عجز كله والاحكام هنا انواع دنيوية واخروية اما الاولى فكل ما هو من
باب التكليف يسقط به الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين
يبقى ببقائها كالوديعة لانها اي العين هي المقصودة وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة
الا ان ينضم اليها اي الى الذمة مال او كفيل فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود
احدهما اي الكفالة لا يجوز الا اذا بقي عنه مال او كفيل ويلزمه الدين مضافا الى سبب
صحيح في حيوته كما اذا حفر بئرا فوقع فيها حيوان بعد موته لا ما شرع صلة كنفقة المحارم الا
ان يوصي فيصح في الثلث واما ما شرع له لحاجته فيبقى ما تنقضي به الحاجة فيبقى التركة
على حكم ملكه حتى يترتب منها حقوقه ولهذا بقي الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى
الثواب وكذا بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى انقطاع اثر الكفر والى حرية اولاده
واما المملوكية فتابعة هذا فان الاصل في هذا العقد ثبوت اليد اي تابعة في باب الكتابة
وهو جواب عن سؤال مقدر وهو انه لما ذكرتم ان كل ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته
ضرورة قضاء حاجته فكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة

الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت
ولا حاجة له الى بقائه فحكم المملوكية تنعقد الكتابة فاجاب بان المملوكية تابعة في
من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية يدا والمملوكية رقبة يبقى ضمنا لا قصدا وثبت
الارث نظرا له خلافة والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت يحجر الميت عن ابطالها
فكذا اذا ثبت اي الخلافة نصا فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق به اي بالموت وانما
يثبت به الخلافة لان تعليق العتق بالموت وصية والموصى له خليفة الميت ثم الموصى
فيكون سببا اي التعليق بالموت سببا في الحال للعتق بخلاف سائر التعليقات لانه اي الموت
كائن بيقين فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كائن لا محالة
قلنا بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما يجوز لامرين احدهما الاختلاف كما ذكرنا والثاني
التعليق بامر كائن لا محالة فصار مجموع الامرين علة لعدم جواز بيعه وكل منهما
على الانفراد جزء العلة فلا يجوز بيع المدبر ويصير كام الولد في استحقاق الحرية دون سقوط
التقوم لان تقومها انما سقط لانه لما استفرشها صار التمتع فيها اصلا والمال تبعا على عكس
ما كان قبل وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه
قلنا ان المالكية تبقى دون المملوكية فقلنا المرأة تغسل الزوج في عدتها بخلاف العكس المملوكية
لان مالكية حق له فتبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها واما ما لا يصلح لحاجته فالقصاص
لان القصاص عقوبة وجبت لدرك الثأر عند انقضاء الحيوة والميت لا يحتاج الى هذا
الى الورثة يحتاجون اليه فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح
لكن السبب انعقد في حق الميت حتى صح عفوه ايضا ولهذا اي لاجل ان القصاص يجب ابتداء
للورثة قال ابو حنيفة رح القصاص غير موروث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما
عن البقية لكن اذا انقلب اي القصاص مالا وهو يصلح لحوائج الميت يصرف الى حوائجه
ويورث منه واما احكام الاخرة فكلها ثابتة في حقه واما العوارض المكتسبة فهي انواع

من نفسه واما من غيره اما الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر
لانه مكابرة بعد ما وضح الدليل فديانته الكافر اي اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة
الصنم مثلا باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا بخلاف الاحكام القابلة للتبدل
كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم واما في حكم يحتمله فدافعة للتعرض فقط عندنا حتى اي ديانته
دافعة للتعرض له لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون فلا يحد الذمي بشرب الخمر وعند ابي
حنيفة دافعة له اي للتعرض ولدليل الشرع في احكام الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم
وعذابهم كان الخطاب لم يتناولهم فيها اي في احكام الدنيا اعلم ان الشرع ترك التعرض
العبد الى العقوبة بالتدريج فيكون ديانته دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا فيوهم
تخفيفا لكنه في الحقيقة تغليظ كما بينا في فصل خطاب الكفار بالشرائع ان الطبيب
يعرض عن مداواة العليل عند الياس وصورته التخفيف والامهال توقعهم في زيادة
ارتكاب المعاصي وفي توهم الاهمال كما نطق به الحديث وهو قوله عم امهلناهم
فظنوا انا اهملناهم وكما قال الله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم
ان كيدي متين وقال انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم وقال تعالى نوله
ما تولى فثبت عنده اي عند ابي حنيفة تقوم الخمر والخنزير باتلافهما وجواز البيع ونحوهما
وصحت نكاح المحارم حتى ان وطئ فيه اي في نكاح المحارم ثم اسلم يكون محصنا فان العفة
عن الزنا شرط لاحصان القذف فعند ابي حنيفة رح ان وطئه في هذا النكاح لا يكون
زنا فاذا قذفه يجب به ووجبت النفقة اي بنكاح المحارم ولا يفسخ اي نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين
الا ان يترافعا ثم اقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان بنكاح
المحارم بقوله لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهي الحفظ ويكون في نفوسهما
الحفظ عن التعرض تقديره ان ديانتهم يصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع
في احكام الدنيا اي الاحكام التي يصلح ديانتهم دافعة لها لانا امرنا ان نتركهم ودليل الشرع

في تلك الاحكام عندنا فاذا عرفت هذا فتقوم الخمر واحصان النفس من باب
دفع التعرض لا من باب التعدي الى الغير فيثبتان ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه
هذا جواب اشكال على ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا
على ديانتهم في باب الربوا فاجاب بان معتقدهم في الربوا ليس هو الحل لقوله تعالى
واكلهم الربوا وقد نهوا عنه وقد خطر ببالي على هذا الجواب نظر وهو ان قوله ديانتهم
دافعة للتعرض اتفاقا ولدليل الشرع لا يراد به ان ديانتهم الصحيحة دافعة
لهما فان ديانة الكافر لا يكون صحيحة بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا
دافع كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل في شريعة من الشرائع الا حله في شريعة آدم
عليه السلام للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح عليه السلام فان نكاح المجوس ذلك في زعم
اهل الربوا سيان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن ان يقال حرمة الربوا مذكورة
في التورية فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة
في كتب المجوس ولا يمكن لنا الزامهم بما في كتب غيرهم فان قيل ديانتهم ان صحت
متعدية اجماعا فلا يوجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسي خلف
ابنتين احدهما زوجة لا ترث بالزوجية اعلم ان الحكم في المقيس عدم وجوب الضمان
وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم في المقيس عليه عدم الارث
فالحكمان مختلفان لكنهما مندرجان تحت حكم هو بمنزلة الجنس لهما وهو ديانتهم
غير متعدية قلنا لا يثبت بديانتهم بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس فيه الا دفع دليل
الشرع ثم هو اي التقوم شرط للضمان لا علته وكذا الاحصان اي احصان المقذوف
شرط لوجوب الحد على القاذف فلا يكون في اثباتهما اي اثبات التقوم والاحصان اثبات
الضمان والحد بل الضمان والحد انما يثبتان باتلاف الخمر والقذف وانما يلزم القول بتعدي
ديانتهم لو اثبتنا الضمان والحد بانعقادهم التقوم والاحصان ولم نفعل كذلك واما

النفقة فانما يجب دفعا للهلاك فيكون دافعة لا متعدية ولا منهي لا تناكح وان صحته
فيوجد الزوج بديانته ولا كذلك من ليس في نكاحهما كالوارث الآخر جواب عن القياس
المذكور وهو قوله كالمجوسي وتقديره ان ارث البنت التي هي زوجة ضرر بالوارث الآخر
كالبنت ليست زوجة فيكون متعدية بهذا واما عندهما فكذلك اعلم ان ما ذكره هو مذهب
ابي حنيفة رح اما على قولهما فكذلك ايضا اي دياناتهم دافعة للتعرض والدليل الشرعي في احكام
الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الخمر كان ضروريا او في شريعة آدم
ثم لم يحل نكاح الاخت من بطن واحد اي نكاح المحارم كان في شريعة آدم عم حكما ضروريا
اولولا جوازه في ذلك العهد لا يحصل النسل اصلا والدليل على هذا ان نكاح الاخت من
بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة آدم عليه السلام وكانت السنة الالهية ولادة ذكر
مع انثى ببطن واحد والمشروع ان يتزوج كل انثى ذكرا من بطن آخر وكان ان النكاح (في الهامش: حواء ولادة ان التوءمين)
بين التوءمين مخلوقان من ماء اندفع دفعة والولدان من بطنين مخلوقان
من ماءين اندفعا دفعتين فالاخت من بطن واحد اقرب من اخت لا يكون
كذلك ولما كانت الضرورة تقتضي بالبعدى لم يحل القربى فعلم ان الاصل في نكاح
المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل
الاخوات فعلى تقدير كون دياناتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم
او بعد قصر دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو حرمة في نكاح المحارم بخلاف
الخمر اذ بعد قصر دليلنا يبقى الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا في نكاح المحارم لا
يكون مثبتا للاحصان فلا يحد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم وايضا حد القذف
يندرئ بالشبهة اي سلمنا ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة في
حقهم فيندرئ حد القذف بها فقوله وايضا عطف على قوله ان نكاح المحارم الخ
وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف من

نكح

نكح المحارم ووطئ ثم اسلم فلهذا المعنى قال وايضا ولا يجب النفقة ايضا عطف على الحكم
المفهوم من الدليلين المذكورين ونعني بالحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف لقائلي
الدليل الاول فظاهر وهو ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا وذلك لان الدليل الاول يوجب
بطلان النكاح فلا يجب النفقة واما على الثاني وهو ان حد القذف يندرئ بالشبهة فلان النكاح
وان صح لكن النفقة صلة مبتدأة فلا يجب به كالميراث او لو وجب يصير الديانة متعدية
فالحاصل ان المراد بالشبهة لدرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل مشعر بتسليم
صحة نكاح المحارم وكونه حكما اصليا في حقهم وكجواب اي كجواب ابي حنيفة رح في النفقة
انها لدفع الهلاك فايجاب النفقة بناء على دياناتهم لا يكون قولا بان دياناتهم متعدية
بل دياناتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس للزوجة فان حبسها فالنفقة يكون عوضا
بالهلاك فايجاب النفقة دفع لهذا التعرض ثم ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع
الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة فاجاب بقوله وغناها لا يدفع حاجة الدائمة بدوام الحبس
واما جهل كما ذكرنا اي لا يصلح عذرا وهو عطف على قوله وهو اما جهل لا يصلح عذرا لكنه دونه
اي دون الجهل الاول الجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام الآخرة لانه يخالف الدليل
الواضح لكنه لما كان مأولا بالقرآن كان دون الاول ولما كان مسلما التزم ما ناظرته و
الزامه فلا يترك على ديانته فيلزمه جميع احكام الشرع وكجهل الباغي فيضمن باتلاف مال العادل
او نفسه الآن يكون له منعة فسقط ولاية الالزام ويجب علينا محاربته ولم يحرم الميراث بقتله
لان الاسلام جامع اي بيننا وبين الباغي فيكون سبب الارث موجودا والقتل حق فلا يكون
مانعا من الارث وكذا ان قتل عادلا اي لا يحرم الباغي الارث ان قتل عادلا لانه حق في
زعمه ولايتنا منقطعة عنه ولما كان الدار واحدة والديانة مختلفة ثبتت العصمة من وجه
فلا يملك ماله لكن لا يضمن بالاتلاف كما في غصب مال غير متقوم فان الغاصب لا يملكه
حتى يجب عليه رده واما اذا اتلف لا يجب عليه الضمان وانما لم يعكس لان القول بانه

بحكمه جاهلو مع القول بانه يضمن بلا غاية التي تصح وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب
كمتروك التسمية عمداً فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء
بالشاهد واليمين اي يمين المدعي فانه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان
او السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطي على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة
حديث العسيلة والقصاص في القسامة فانه ان وجد فيه لوث اي علامة القتل استحلف
الاولياء خمسين يميناً على الجاني ان الدعوى او خطأ او هذا عند الشافعي وعند مالك يقضى
بالقود ان كانت الدعوى في العمد وبه قال احمد فقول الشافعي وجه خلاف قوله عليه السلام البينة
على المدعي واليمين على من انكر وهذا وحديث العسيلة من المشاهير او الاجماع كبيع ام الولد
فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه يتعلق باول البحث
وهو ان الجهل ليس بعذر حتى ان قضى القاضي في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه
مخالف الكتاب والسنة المشهورة او الاجماع واما جهل يصلح شبهة عطف على السنوعين المذكورين
في جهل كالجهل في الاجتهاد الصحيح اي غير مخالف الكتاب والسنة المشهورة او الاجماع
او في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر به بالوضوء زاعماً صحة ظهره ثم تذكر
انه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى الظهر بناء على هذا التذكر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر
جائز بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه فلا يصير جهله فلا
عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه اداه زاعماً صحة ظهره وهذا زعم
بخلاف الاجماع وعند الشافعي لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان
يزعم وقت اداء المغرب ان عصره جائز اما لو علم وقت اداء المغرب ان عصره لم يجز
فعليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر وان لم يقض الظهر فصلى العصر على ظن انه جائز
اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعماً صحة الظهر ولم يقض الظهر بناء على انه غير
عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلوة بغير وضوء وهو جاهل ان لا وضوء له ثم توضأ وصلى فيعيدها

آخر

آخر ثم تذكر انه كان على غير وضوء فالعصر الذي صحيح في ظاهر الرواية خلافاً للحسن
بن زياد فان عنده انما يجب رعاية الترتيب على من يعلم وايضاً فيه خلاف زفر فانه يقول
اذا كان عنده ان الفرض الاول يجزيه فهو في معنى الناسي للفائتة فيجزيه الفرض الثاني فيصح
العصر اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعماً صحة الظهر ولم يقض الظهر لم يصح العصر
لان زعمه مخالف للاجماع والمسئلة المستشهد بها هي الاولى لا الثانية واذا عفى احد الوليين
ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع
الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة في درء القصاص عن القاتل
وكذا المحتجم اذا ظن انه فطره فاكل عمداً فلا كفارة عليه لان قوله عليه السلام افطر الحاجم
والمحجوم صار شبهة في درء الكفارة مما يندرئ بالشبهة وكذا القصاص في المسئلة السابقة
ومن زنى بجارية امرأته او والده فظن انها تحل لا يحد لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة
في درء الحد حتى يندرئ الحد بهذه الشبهة لا في النسب والعدة اي لا يثبت النسب والعدة
بهذه الشبهة وان كان يثبتان بالوطي بشبهة وكذا حربي اسلم فدخل دارنا فشرب
الخمر جاهلاً بالحرمة اي لا يحد لان جهله يكون شبهة لا ان زنى هو اي زنى حربي اسلم
فان جهله بحرمة الزنى لا يكون شبهة لان الزنى حرام في جميع الاديان او شرب ذمي
اسلم اي يحد لان حرمة الخمر شائعة في دار الاسلام والذمي ساكن فيها فلا يعذر بالجهل بحرمة
الخمر فلا يصير شبهة لدرء الحد واما جهل يصلح عذراً فهو النوع الرابع من الجهل كجهل مسلم لم يهاجر
بالشرائع وكذا اول ما نزل خطابه ولم ينتشر بعد في دارنا كما في قصة اهل قباء فانهم لم يبلغهم
تحويل القبلة وكانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله وما كان
الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس وقصة تحريم الخمر لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة
يا رسول الله فكيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر ويأكلون مال الميسر اي بعد

القاتل

التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم فنزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح
فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا فاما اذا انتشر في دارنا فقد تم التبليغ فمن جهل هنا يكون
لتقصيره وكمن لم يطلب الماء في العمرانات وتيمم وكان الماء موجودا لا يصح وكذا الجهل بانه وكيل
او مأذون اي يكون عذرا حتى ان تصرف لا يصح اي من الموكل فان اشترى الوكيل قبل العلم
بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولي وكذا جهل
الوكيل بالعزل والمأذون بالحجر والمولى بجناية العبد والشفيع بالبيع والامة المنكوحة بالاعتاق
او بالخيار والبكر بالنكاح لا بالخيار اي جهل الوكيل بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا جهل
المولى بجناية العبد عذر حتى لو باع العبد الجاني قبل علمه بالجناية لا يكون مختارا للفداء
وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت دار بجنبها
لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة والامة المنكوحة اذا جهلت ان المولى اعتقها
فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها وكذا اذا علمت بالاعتاق
لكن جهلت ان لها خيار العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها واذا بلغت البكر
التي زوجها غير الاب والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها عذر فلا يكون سكوتها رضى
اما اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذ
جهلها باحكام الشرع ليس بعذر لان الدليل مشهور في حقها لان طلب العلم واجب عليها
فدلائل الشرع يجب ان تكون مشهورة في حقها فالجهل لا تعذر وفي حق الامة يختفي لان خدمة
المولى تشغلها عن التعلم فالدليل خفي في حقها فتعذر بالجهل ولان البكر تريد الزام الفسخ
والامة تريد دفع زيادة الملك هذا فرق آخر بين البكر والامة في ان الامة تعذر بالجهل لا البكر
وتقريره ان البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان
طلاق الامة ثنتان وطلاق الحرة ثلثة والجهل على عدم اصلي يصلح للدفع لا للالزام وهذا
الفرق احسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لا سيما بمسائل التي لا يعرفها الا خواص

وجهل المأذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح

الفقهاء حتى يشترط القضاء ثم لا هنا نوع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ
الزام ضرر وبخيار العتق دفع ضرر ومنها السكر وهو اما بطريق مباح كسكر المضطر
والسكر بالدواء كالبنج والافيون وبما يتخذ من الحنطة والشعير او العسل وهو كالاغماء
يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق واما بطريق محظور كالسكر من شراب
محرم او مثلث لانه انما يحل اي المثلث بشرط ان لا يسكر فالسكر به يصير كالسكر بالمحرم
فيحد به اي بالسكر من المثلث وهو اي القسم الثاني من السكر وهو سكر بشراب محرم او المثلث
لا ينافي الخطاب لقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا خطاب متعلق بحال
السكر فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه كل الاحكام ويصح كل عباراته وانما يعدم به
القصد حتى ان التكلم بكلمة الكفر لا يعد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد كما اذا اراد
ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يعد واذا اسلم يصح كالمكره
واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنى وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر دليل الرجوع
واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص والقذف وغيرهما او باشر سبب الحد يلزمه لكن انما يحد
اذا صحى وحده اختلاط الكلام اي حد السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر والصحو وزاد
ابو حنيفة ان لا يعرف الارض من السماء لوجوب الحد وهو ان لا يراد باللفظ معناه
لا الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه ان يشترط باللسان ولا يكتفي
بدلالة الحال اي دلالة الهزل اي شرط الهزل ان يجري المواضعة قبل العقد بان يقال نحن
نتكلم بلفظ العقد هازلا ولا يشترط كونه اي كون الشرط وهو المواضعة في نفس العقد بل يكفي
ان يكون المواضعة سابقة على العقد وهو اي الهزل لا ينافي الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة
والرضا بها بل اختيار الحكم والرضا به فوجب النظر في التصرفات كيف تنقسم فيها اي في
الاختيار والرضا وهي اما من الانشاءات والاخبارات والاعتقادات اما الانشاءات
فاما ان يحتمل النقض او لا فما يحتمله كالبيع والاجارة فاما ان تواضعا في اصل العقد اي

فقط ومنها الهزل ح

يجري المواضعة قبل البيع بان يتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا يريد البيع فان اتفقا على
على الاعراض اي قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد صح
البيع وبطل الهزل لاعراضهما وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط
لهما مؤبدا اي للمتعاقدين لوجود الرضا بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على كونه بمنزلة خيار
الشرط فانه اذا بيع بالخيار فالرضا بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما في
الخيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضى بالحكم هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد
فان الملك بالقبض ثبت في البيع الفاسد فان نقضه احدهما انتقض وان اجازاه في الثلث
جاز اي ان اجازاه في ثلثة ايام جاز عند ابي حنيفة رح اي ينقلب جائزا كما في الخيار المؤبد
لارتفاع المفسد وعندهما لا يتقيد الاجازة بالثلاثة فكلما اجازاه جاز البيع كما في الخيار
المؤبد لا ان اجاز احدهما لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعندهما
لا يشترط في الثلث ان اتفقا على ان لم يحضرهما شيء اي لم يقع في خاطرهما وقت العقد
انهما بنيا على المواضعة او اعراضا او اختلفا في الاعراض والبناء ويصح العقد عند ابي حنيفة
عملا بالعقد وهو اولى بالاعتبار من المواضعة التي لم يتصل بها اي بالعقد لا عندهما اي لا يصح
العقد عندهما فاعتبرا العادة تحقق المواضعة ما امكن قلنا ان المواضعة اسبق فكان
الاخر ناسخا للاول وهو العقد ناسخ (فان العادة) للمواضعة السابقة لان احدهما لم يعين على المواضعة
واعلم انه بقي بالتقسيم العقلي قسمان لم يذكرهما وهي ما اذا اعرض احدهما او قال الاخر لم
يحضرني شيء او بنى احدهما او قال الاخر لم يحضرني شيء فعلى اصل ابي حنيفة رح يجب ان يكون
عدم الحضور كالاعراض وعلى اصلهما كالبناء واما ان تواضعا على البيع بالف على
ان الثمن الفان فهما يعملان بالمواضعة الا في صورة اعراضهما وابو حنيفة رح يجعل
العقد في الكل والفرق له بين البناء هنا وثمة ان العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول احد
الالفين شرطا لوقوع البيع بالاخر فيفسد العقد وقد جد في اصل العقد فهو اولى

بانه صحيح

بانه صحيح من الوصف اي اصل العقد اولى بانه صحيح من الوصف فان اعتبار الجد
العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين جدا في اصل العقد وانما الهزل في مقدار الثمن
وهو المراد بالوصف فان اعتبر المواضعة والهزل في حق الوصف يصح العقد بالالف يلزم
فساد العقد كما بينا في المتن واما ان تواضعا على ان الثمن جنس آخر فالعمل
بالعقد اتفاق والفرق لهما بين هذا والمواضعة في القدر ان العمل بهما مع صحة العقد
ممكن ثم لا هنا والهزل باحد الالفين ثمه شرط لا طالب له فلا يفسد انما قال
هذا جوابا عما ذكر انه يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالاخر وانما قال انه لا طالب
له لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف لا الفان واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد
كما اذا اشترى حمارا على ان يحمله حملا خفيفا او نحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن
الجواب لابي حنيفة ان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن
لا يطالب هنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضى لا يفيد الصحة كما لو رضي بالربوا
ثم عطف على قوله فاما ان يحتمل النقض قوله واما ان لا يحتمل النقض فمنه ما لا مال
فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والهزل
باطل لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان
الهازل راض بالسبب لا بالحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد حتى لا يحتمل
خيار الشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فان كان الهزل في الاصل فالعقد
لازم وفي قدر البدل فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وعلى البناء فالالف والفرق لابي
حنيفة رح بين هذا وبين البيع ان البيع يفسد بالشرط لكن النكاح لا يفسد بالشرط
وعلى ان لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد عن ابي حنيفة المهر الف بخلاف البيع لان
الثمن متعين بالايجاب فيصح به اي بالثمن وفي رواية ابي يوسف الفان قياسا على البيع
وفي جنس البدل فان اتفقا على الاعراض فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل اجماعا وعلى ان لم يحضرهما

ه

شيء او اختلف وفي رواية محمد يجب مهر المثل لان الاصل على رواية محمد بطلان المسمى عند
الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما ذكر وكذا في المواضعة في جنس المهر
لكن في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان تواضعا عليه وهو الف داخل
في المسمى وهو الفان اما في المواضعة في الجنس فهو غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل
وفي رواية ابي يوسف المسمى وعندهما مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع
والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء هزلا في الاصل او القدر او الجنس فحكمه الاعراض
يلزم الطلاق والمال وكذا في الاختلاف وعدم الحضور اما عند ابي حنيفة فلم يصح الايجاب
اي لم يصح العقد على المواضعة واما عندهما فلعدم تاثير الخيار فانه اذا اشترط في الخلع
لهما عندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق
ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين فكذا في البناء عندهما
على ان المال يلزم تبعا اعلم ان المال في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد يجب
عندهما بطريق التبعية والحق هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل
لا يؤثر في هذه الامور فثبت ثم المال يجب ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب
المال وعند ابي حنيفة يتوقف على مشيتها واما تسليم الشفعة فقبل طلب المواثبة يكون
كالسكوت لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب فيبطل الشفعة
وبعده التسليم باطل لانه من جنس ما يبطل بالخيار حتى لو قال سلمت الشفعة على
اني بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا وكذا الابراء اي يبطل
ابراء الغريم هازلا لانه يبطل الابراء لشرط الخيار واما الاخبار فالهزل يبطله سواء
كان فيما يحتمل الفسخ اولا لانه يعتمد صحة المخبر به الا يرى ان الاقرار بالطلاق والعتق
مكرها باطل فكذا هازلا واما الاعتقاد فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف فيكون مرتدا
بعين الهزل لا بما هزل به اي ليس كفره بسبب ما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر

التي

التي تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل فانه استخفاف
بالدين وهو كفر نعوذ بالله منه قال الله تعالى انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله و
اياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم ولما الاسلام هازلا فيصح
لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي ترجيحا لجانب الايمان كما في الاكراه ومنها السفه
وهو خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل وقال فخر الاسلام
هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل و
انما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف
حرام والفرق ظ بين السفه والعته فان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله
واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابه المجنون لكن يعتريه خفة اما فرحا واما
غضبا فيتابع مقتضاها في الامور من غير روية ونظر في عواقبها ليقف على ان عواقبها فيها
محمودة او وخيمة اي مذمومة وهو لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام واجمعوا
على منع ماله عنه في اول البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم علق الايتاء بما
يناسب رشد منكرا لا ينفك سن الحداثة عن مثله الا نادرا فيسقط في المنع وهي خمس و
عشرون سنة لان اول مدة البلوغ اثنى عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فيكون اول
سن يمكن ان يصير المرء فيه جدا خمسا وعشرين سنة واختلفوا في السفيه فعندهما
يحجر الحجر هو منع نفاذ التصرفات القولية لان النظر واجب حقا لدينه فان العفو
عن صاحب الكبيرة حسن وان اصر عليها كالقتل عمدا فان العفو عن القصاص فيه حسن
فغايته فعل السفيه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا يستحق النظر اليه
وقياسا عطف على قوله حقا له على منع المال وايضا صحة العبارة لاجل النفع فاذا
صارت ضررا يجب دفعها وايضا حقا للمسلمين والسفهاء ان لم يحجروا واسرفوا
فيركب عليهم الدين فيضيع اموال المسلمين في ذمتهم مثل ان يشتري جارية بالف

دينارا والافلس له فيتفقها في الحال كما حكي واحد من ظرفا طلبة العلم في بخارا وقصته انه دخل ذات يوم مرة في سوق النخاسين فعشق جارية بلغت في الحسن نهايته في مكابدة شدائد هجرها وكان في الفقر والمسكنة بحيث لم يملك قوت يومه فضلا عن تملك ما لا يجعله ذريعة الى مواصلتها فاستعار عن بعض خلانه ثيابا نفيسة وبغلة لا يركبها الا اعاظم الملوك فلبس لباس التلبيس وركب البغلة ومشى كما ذريته يمشون في حركاته متبطرا فتبين حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم بخارا الملقب بصدر جهان فجلس على نمرقة ودعا صاحب الجارية وساومها فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول فرجع الى منزله مسرورا بهجة وسرورا ورد العواري الى اهلها فلما جاء البايع يستقاضي الثمن لقي المشتري وعرف فقره فاخذ ينتف عثنونه وهذا انشاد مع ان الآن لا يمنع عن التصرف في ملكه كما تصير جاره عند ابي يوسف وعند ابي حنيفة لا حجر لان السفيه لما كان مكابرة وقد كالنواب عن علم اي صادرا عن علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر وما ذكره من النظر حقا له فتركه جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة والى تحسن اي حجر السفيه بطريق النظر اذ لم يحجر ضرر الحق وهو اهدار اهلية والعبارة والاهلية نعمة اصلية والبدر زائدة مستقلة فياس الحجر على منع المال ثم اذا كان الحجر بطريق النظر اي عند ابي يوسف ومحمد رح يلحق في كل حكم الا من كان في احكامه اليه نظر من الصبي والمريض والمكره والمحجور بسبب السفه عندهما ان ولدت جارية فادعاه ثبت نسبه منه وكان الولد حرا وجارية ام ولده وان مات كانت حرة لان توفير النظر يحق الى قومه بالمصلح في حكم الاستيلا لا سبيل عليه فانه يحتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة مائه ويلحق في هذا الحكم بالمريض فان المريض المديون اذا ادعى نسب ولد جارية يكون في ذلك كالصحيح حتى يعتق لم جميع ماله بموته ولا تسعى هي ولا ولدها لان حاجته مقدمة على حق غير

عائه ولو اشترى هذا المحجور جارية ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسدا او يعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة شراء المكره فيثبت له الملك بالقبض فاذا ملكه بالقبض فانه يلزم الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم يلحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور شيء لم يسلم له ايضا شيء من سعايته فيكون السعاية الواجبة على العبد للبايع وهذا الحجر عندهما اي الحجر المختلف فيه الذي هو بطريق النظر انواع لعاتب السفه فيحجر بنفسه اي بنفس السفه بلا احتياج الى ان يحجر القاضي له عند محمد رح ويحجر القاضي عند ابي يوسف واعاتب الدين بان يخاف ان يلجي امواله التلجية اي المواضعة المذكورة في فصل بيع او اقرار فيحجر على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرما وان لم يكن سفيها متصل بما قبله وهو قوله فيحجر ولعاتب ان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع القاضي فهذا ضرب حجر ومنها السفر وهو خروج مديد لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه يضره الصوم وبعضه لا واختلفوا في الصلوة فعند الشافعي القصر رخصة وعندنا اسقاط لقول عائشة رضي فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ولان حد الخاطة بصدق على الركعتين الساقطتين ولتسمية الصدقة ولعدم افادة التخيير على ما مر اي في فصل العزيمة والرخصة والحكم يثبت بهذا الحكم اي القصر بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب اي اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر في الاداء فاذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل القضاء لا يجوز القصر ولما كان السفر بالاختيار قيل اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض لكن اذا افطر يصير السفر شبهة في الكفارة واذا سافر الصائم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان افطر لا كفارة عليه اي الصائم المقيم اذا سافر وافطر لا يجب عليه الكفارة واذا افطر ثم سافر لم يسقط

الوجوب

اي الكفارة بخلاف ما اذا مرض والفرق بينهما ان الصحيح لو افطر حكمنا عليه
بوجوب الكفارة لكن اذا مرض في هذا اليوم سقط الكفارة لانه تبين بعروض المرض
ان الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه امر اختياري
والمرض ضروري واحكام السفر تثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر
علة والسنة المشهورة ما روي عنه عليه السلام واصحابه رض انهم قصروا حين خرجوا مسافرين
بمجاوزتهم العمران والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم
العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بما روينا ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلثة
يصح وان كان في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة لان
الاول منع اي نية الاقامة قبل تمام ثلثة ايام منع للسفر وهذا دفع اي نية الاقامة بعد
ثلثة ايام دفع للسفر والمنع اسهل من الدفع وسفر المعصية لو جب الرخصة وعندنا
اي في فصل النهي على ان المعصية منفصل عنه فان البغي وقطع الطريق والتمرد
معصية وان كانت في المصر والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله عير فيقطع عليهم
فصار النهي عن هذا السفر لمعنى في غيره من كل وجه بخلاف السكر لانه عصيان
بعينه فلا يثبت بالسكر الحرام الرخص المنوطة بزوال العقل وقوله تعالى غير باغ ولا عاد
اي فاكل غير طالب ولا متجاوز حد سد الرمق قد تمسك به الشافعي رح على عدم الرخصة
لمن هو في سفر المعصية فجعل قوله تعالى غير باغ ولا عاد حالا من قوله فمن اضطر
ونحن نقول لا بد من تقدير قوله فاكل ثم نجعل غير باغ حالا من اكل فمعناه غير طالب
للميتة قصد اليها ولا اكل لميتة تلذذا واقتضاء للشهوة بل ياكلها دفعا للضرورة
ولا عاد حد ما يسد جوعته او لا باغ اي لا يتجاوز حد سد الرمق ولا عاد اي لا يدفعها
لوجه اخرى ومنها الخطأ وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما كما اذا
رمى الى صيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصده غير تام

وهو

وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله اذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة في العقوبة
حتى لا ياثم اثم القتل ولا يؤاخذ بحد وقصاص لانه جزاء كامل فلا يجب على المعذور
وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه جزاء مال لا جزاء فعل
ويصلح اي الخطأ مخففا لما هو صلة لم تقابل مالا ووجبت بالفعل كالدية ثم
قال هذا الان ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطأ مخففا فيه كما ذكره في المتن لانه جزاء
مال ويوجب اذ لا ينفك عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين العبادة
والعقوبة اذ هو جزاء قاصر الضمير يرجع الى ما هو وانما المراد به الكفارة ووقع
طلاقه عندنا لا عند الشافعي لعدم الاختيار رضاء كالنائم ولنا ان دوام العمل
بالعقل بلا سهو وغفلة امر لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه لا مقام
اليقظة والرضى فيما يبتنى عليها كالبيع اذ لا حرج في دركهما تقديره ان الاصل
ان لا يعتبر الاعمال الا وان يكون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة واما اذا
كانت صادرة عن سهو وغفلة ان لا يعتبر ولا يؤاخذ الانسان بها لقوله تعالى
ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ولان السهو والغفلة مركوزان في الانسان
فيكون عذرا لكن هذا امر لا يوقف عليه الا بالحرج فاقمنا البلوغ مقام دوام
العقل من غير سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة
انما يعرضان لنقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يعرض
للسهو والغفلة الا نادرا وكل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات
صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو في وقت ما هذا معنى
قوله ان دوام العمل بالعقل الى آخره وانما لم يقم البلوغ مقام اليقظة حتى يبطل
عبادات النائم فكذا لم يقم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المبنية على الرضى
كالبيع ونحوه اذ لا حرج في درك اليقظة والرضى ولا يحتاج الى اقامة الدليل مقامهما

كالسكر مقام المشقة اقيم الامور الظاهرة وانما ذكر اليقظة والرضى دفعا
لشبهة ان يحكى فانه قال يقوم البلوغ مقام اعتدال العقل ويقع طلاق النائم ويقام
البلوغ مقام الرضى فيما يعتمد على الرضى ثم عطف على قوله ويقع طلاقه قوله واذا جرى
على لسانه اى لسان النائم خطأ وصدقه خصمه يكون كبيع المكره واما الذى من غيره فالاكراه
هذا هو القسم الثانى من العوارض المكتسبة وهو اما ملجئ بان يكون بفوت النفس او
العضو وهذا معدم للرضى ومفسد للاختيار واما غير ملجئ بان يكون بحبس او قيد او ضرب
وهذا معدم للرضى غير مفسد للاختيار والاكراه بجملتها لا ينافي الاهلية ولا الخطاب
لان المكره عليه اما فرض كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل او مباح كما اذا اكره على الافطار
في نهار رمضان او مرخص كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر او حرام كما اذا اكره على قتل
مسلم بغير حق فيؤجر مرة ويأثم اخرى ولا الاختيار اى لا ينافي الاختيار لانه حمل على
اختيار الاهون واصل الشافعى في ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا شرعيا يقطع
الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره للاكراه عند الشافعى اما ان يكون بحق كالاكراه
على الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون عذرا واما ان لا يكون واعلم انى
اقمت لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر
لئلا يشتبه الفتح بالكسر والعصمة تقتضى دفع الضرر عنه بدون رضاه اى رضا الفاعل
ثم ان امكن نسبة الفعل الى الحامل ينسب والا يبطل الاقوال كلها لان نسبة
الاقوال الى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره ويضمن الحامل المال
اى اذا اكره على اتلاف مال الغير لان نسبة الاتلاف الى الحامل ممكن فيجعل الفاعل
آلة للحامل وان لم يكن عذرا لا يقطع اى الحكم عن فعل الفاعل فيحد الزانى و
يقتص القاتل مكرها وانما يقتص الحامل بالتسبيب جواب اشكال وهو انه
لما لم يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب ان يقتص هو

ولا

ولا يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعى فاجاب بان الحامل
انما تسبب وان كان الاكراه حقا لا يقطع ايضا اى الحكم عن فعل الفاعل
فيصح اسلام الحربى وبيع المديون ماله لقضاء الديون فطلاق المولى بعد المدة فالاكراه
يتعلق بما ذكره وهو اسلام الحربى وطلاق المولى وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعى
ان الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة الايلاء لا الاسلام الذى به اى بالاكراه فانه اكراه الذمى
على الزوج لا الاسلام ليس لحق فيبطل لما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها والاكراه بالقتل والحبس
عنده سواء واصلنا ان الاكراه الملجئ لما افسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار
اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا اى صيرورة اختيار الفاعل
كالمعدوم لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك اى كونه آلة له
نسب الى الحامل والا اى ان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل بقى منسوبا الى الفاعل
فالاقوال كلها لا يحتمل ذلك اى كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير
ممتنع فان كانت اى الاقوال مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق
تنفذ لانها اى الاقوال التى لا تنفسخ تنفذ مع الهزل وهو ينافى الاختيار والرضا بالحكم
ومع خيار الشرط لا عطف على قوله مع الهزل وهو ينافى الاختيار اصلا اى ينافى الاختيار
الحكم اصلا اما اختيار السبب فحاصل في خيار الشرط فلان تنفذ بالاكراه اى الاقوال التى لا تنفسخ بالاكراه
وهو يفسد الاختيار اولى وجه اولويته ان في الهزل اختيار المباشرة والرضا بها ثابتان لكن
اختيار الحكم والرضى به منتفيان اما الاكراه فالرضا بالسبب والحكم منتف فيه اما اختيار
السبب فحاصل في الاكراه مع الفساد فاذا كان الطلاق والعتاق واقعين في الهزل
مع انتفاء اختيار الحكم والرضا به فوقوعها في الاكراه مع فساد الاختيار اولى هذا ما قالوا
لكن يرد عليه ان اختيار السبب والرضا به حاصل في الهزل بدون الفساد واما في
الاكراه فلا رضى بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع

في الهزل والوقوع في الاكراه واذا اتصل بقبول المال اي اذا اتصل الاكراه
بقبول المال في الطلاق يقع الطلاق بلا مال لانه اي الاكراه بعدم الرضى بالسبب
والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه اي على المال كما في خلع الصغيرة
فانه يقع الطلاق فيه بلا مال بخلاف الهزل اما عند ابي حنيفة رح فلان الرضى
بالسبب ثابت اي في الهزل دون الحكم ليصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه
اي على المال في الخلع بطريق الهزل كما في خيار الشرط في جانبها اي اذا خالعها بشرط
الخيار لها فيتوقف الطلاق على قبولها المال وانما في جانبها لان شرط الخيار
في جانب الزوج لا يصح في الخلع لما عرف ان الخلع يمين في حقه معاوضة في حقها
واما عندهما فالهزل لا يؤثر في بدل الخلع فيجب وان كانت مما يحتمل ويتوقف
على الرضى كالبيع والاجارة يفسد والملجي وغيره فيها سواء لعدم الرضى وكذا الاقارير
كلها لقيام دليل على عدم المخبر به والافعال منها ما لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة
للحامل كالاكل والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل فان لزم من جعله
آلة تبديل محل الجناية يقتصر عليه ايضا لان في تبديل المحل مخالفة الحامل وفيها
بطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه اي حمله على الجناية على احرامه ولو جعل آلة
يصير المحل احرام الحامل وكما اكره على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر عليه لانه اكره به
على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب فيه تبديل ذات الفعل ايضا
فان البيع ح يصير غصبا والامتناق وان كان لا يحتمل ذلك اي لا يحتمل كون
الفاعل آلة للحامل لانه من الاقوال لكن الاتلاف فعل يحتمله كما حاصل ان الاعتاق
تصرف قولي لكنه اتلاف ففي المعنى الاول لم يجعل آلة فيعتق على الفاعل وفي
المعنى الثاني وهو الاتلاف يجعل آلة فيضمن الحامل فهذا معنى قوله لكن الاتلاف
فعل يحتمله فينتقل الى الحامل فيضمن فيكون الولاء للفاعل لانه من حيث انه اعتاق

مقتصر

مقتصر على الفاعل وان لم يلزم منه التبديل اي وان لم يلزم من جعله آلة تبديل
محل الجناية يجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير كانه ضربه عليه والتلفه فيخرج الفا عل
من البين فيضاف الى الحامل ابتداء لموجب الجناية عليه فقط اي على الحامل فكان
كان محمد القصاص هو فقط لكن في الاثم لا يمكن جعله آلة لانه اكرهه بالجناية على دينه
ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية فيأثم كل منهما والحرمات انواع حرمة لا تسقط و
لا يدخلها رخصة كالقتل والجرح والزنا لان دليل الرخصة خوف الهلاك وهما
في ذلك سواء اي القاتل والمقتول واذا كانا سواء لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص
نفسه وكذا جرح الغير اي اذا اكره على جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح ولا جرح نفسه
حتى لو اكره على قطع يده بالقتل حل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك
بالنسبة الى الغير والزنا قتل معنى فان ولد الزنا بمنزلة الهالك فان انقطاع
النسب عن الغير هلاك فان اكره على الزنا لا يحل له الزنا وحرمة تسقط
كالميتة والخمر والخنزير والاكراه الملجي يبيحها لان الاستثناء من الحرمة حل
وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه حتى ان امتنع اثم
لا غير الملجي اي لا يبيحها غير الملجي لعدم الضرورة وحرمة لا تسقط لكن تحتمل الرخصة
وهي اما في حقوق الله تعالى لا تحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الايمان
لا يحتمل السقوط ابدا واما في حقوقه التي تحتمل السقوط في الجملة كالعبادات
فيرخص بالملجي وان صبر صار شهيدا او قدم في فصل الرخصة وزنى المراة
من هذا القسم ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه اي اذا اكرهت المراة
على الزنا بالملجي رخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى وليس من باب
الاكراه على قتل النفس اذ في زنى المراة ليس قطع النسب اذ لا نسب من المراة
فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنى الرجل فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب

ولما رخص زناها بالملجي لا تحد بغير الملجي للشبهة وتحد هو اي اذا اكرهت
المرأة على الزنا بالملجي يكون زناها مرخصا فينبغي انها ان زنت بالاكراه بغير
الملجي يكون في زناها شبهة للرخصة فلا تحد اما الرجل فزناه لا يرخص بالملجي
فان زنى بغير الملجي يحد لعدم شبهة الرخصة واما في حقوق العباد
كاتلاف مال المسلم وحكمه حكم اخويه في انه يرخص بالملجي
وان صبر صار شهيدا والمراد باخويه حرمة لا تحتمل
السقوط وحرمة تحتمل السقوط لكنهما
لم تسقطا وهما حق الله تعالى ويجب
الضمان لوجوب العصمة
والله ولي العصمة
والتوفيق
تم نقصا
الكتاب
بعون
الله
الوهاب
م